



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** "De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia" (KK 39–42) w polskiej eklezjologii posoborowej (1965–2015)

**Author:** Magdalena Jóźwik

**Citation style:** Jóźwik Magdalena. (2017). "De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia" (KK 39–42) w polskiej eklezjologii posoborowej (1965–2015). Praca doktorska. Katowice: Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

mgr lic. Magdalena Jóźwik

NR Albumu: 6866

***De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia***  
**(KK 39–42) w polskiej eklezjologii posoborowej**  
**(1965–2015)**

PRACA DOKTORSKA

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik

Katowice 2017

Słowa kluczowe: powołanie do świętości, Kościół, eklezjologia polska, *communio*

### **Oświadczenie autora pracy**

Świadoma/y odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....  
Data

.....  
Podpis autora pracy

## SPIS TREŚCI

<b>Wykaz skrótów .....</b>	<b>5</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>6</b>
<b>Wstęp.....</b>	<b>22</b>
1. Starotestamentalne rozumienie świętości i powołania.....	25
2. Nowotestamentalne ujęcie świętości.....	26
3. Teologiczne i antropologiczne rozumienie świętości .....	27
4. Świętość Kościoła .....	29
5. Soborowe rozumienie powołania do świętości .....	31
6. Eklezjologia polska po soborze watykańskim II.....	34
7. Temat, bibliografia, metoda i struktura pracy .....	37
<b>1. Historyczne punkty wyjścia posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele .....</b>	<b>44</b>
1.1. Rozwój nauki o Kościele .....	46
1.1.1. Od starożytności do wieku XIX .....	47
1.1.2. Teologiczny i społeczny kontekst okresu poprzedzającego <i>Vaticanum II</i> .....	52
1.2. <i>De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia</i> na soborze watykańskim II.....	61
1.2.1. Etapy redakcji schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele.....	61
1.2.2. Charakterystyka Konstytucji dogmatycznej o Kościele .....	69
1.3. Obecność zagadnienia w dokumentach Kościoła po <i>Vaticanum II</i> .....	73
1.3.1. Posoborowe dokumenty o świętości.....	75
1.3.2. Świętość w stanach życia według dokumentów Magisterium .....	77
1.3.3. Świętość w aspekcie <i>communio</i> .....	84
<b>2. Dogmatyczna istota i interpretacja posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele .....</b>	<b>88</b>
2.1. Metodologia badań i hermeneutyka pojęć .....	90
2.1.1. Wokół metody .....	90
2.1.2. Hermeneutyka pojęć .....	95

2.2. Trynitarne źródło złożonej rzeczywistości misterium Kościoła .....	109
2.2.1. Trynitarne źródło .....	109
2.2.2. <i>Mysterium Ecclesiae</i> i <i>realitas complexa</i> .....	116
2.3. Sakramentalna natura wspólnoty Ludu Bożego.....	123
2.3.1. Sakrament i sakramentalność .....	123
2.3.2. Lud Boży .....	129
2.3.3. Wspólnota, <i>communio</i> .....	135
<b>3. Analiza i ocena posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele .....</b>	<b>144</b>
3.1. Lata 1965–1985.....	146
3.2. Lata 1986–2000.....	154
3.3. Lata 2001–2015.....	167
3.4. Podsumowanie i rysy charakterystyczne .....	176
<b>4. Egzystencjalno-pastoralne wnioski .....</b>	<b>188</b>
4.1. Człowiek i jego droga do świętości w Kościele.....	190
4.1.1. Człowiek.....	190
4.1.2. Droga .....	196
4.1.3. W Kościele .....	204
4.2. Pastoralny kontekst i nowe wyzwania .....	208
4.2.1. Postulaty pastoralne .....	209
4.2.2. Aktualne wyzwania .....	221
<b>Zakończenie .....</b>	<b>231</b>
1. Czy istnieje zależność pomiędzy postrzeganiem Kościoła a rozumieniem świętości? .....	232
2. Czy pojmowanie świętości człowieka w polskiej eklezjologii posoborowej wynika z przyjętej wizji Kościoła? .....	234
3. Co eklezjologia wnosi w pojmowanie świętości?.....	235
4. Jakie miejsce w teologii dogmatycznej zajmuje idea <i>de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia</i> ? .....	238
5. Jaki obraz świętego wyłania się z soborowej doktryny i polskiej eklezjologii posoborowej? .....	239

## Wykaz skrótów

- ChL Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
- CN Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio* (1992).
- DA Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (1965).
- DM Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965).
- FC Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981).
- KDK Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* (1965).
- KK Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- KL Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (1963).
- NMI Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).
- PDV Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992).
- PG Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* (2003).
- RF II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalnego Synodu Biskupów, *Relatio finalis* (1985).
- RP Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et penitentia* (1984).
- VC Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata* (1996).

## Bibliografia

*Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2002.

### Dokumenty Magisterium

II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalnego Synodu Biskupów, *Relatio finalis* dla uczczenia 20. rocznicy II Soboru Watykańskiego (1985).

Benedykt XV, Encyklika *Spiritus Paraclitus* (1920).

Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra* (1961).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis* (2003).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et penitentia* (1984).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* (1984).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata* (1996).

Jan Paweł II, List apostolski *Gratissimam sane* (1994).

Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (1988).

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).

Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994).

Kongregacja Nauki Wiary, *Communio notio* (1992).

Leon XIII, Encyklika *Divinum illud munus* (1897).

Leon XIII, Encyklika *Satis cognitum* (1896).

Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964).

Pius IX, Encyklika *Quanta cura* (1864).

Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi* (1943).

- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Pastor aeternus* (1870).
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius* (1870).
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (1965).
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965).
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965).
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (1965).
- Sobór Watykański II, Dekret o odnowionej formie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* (1965).
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

### **Leksykony, słowniki, encyklopedie**

- Encyklopedia katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013.
- Słownik teologiczny*, cz. 2, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1989.
- Leksykon biblijny*, F. Reinecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001.
- Pisownia słownictwa religijnego*, red. R. Przybylska, W. Przymyska, Biblos, Tarnów 2010.

### **Źródła**

- Balter L., *Powszechne powołanie do świętości*, Communio 23 (2003).
- Balter L., *Święty Kościół powszechny*, Communio 9 (1989).
- Bartnik C.S., *Bierzmowanie Kościoła*, Collectanea Theologica 48 (1978).
- Bartnik C.S., *Chrzest Kościoła*, Collectanea Theologica 47 (1977).
- Bartnik C.S., *Eklezjalny wymiar życia konsekrowanego*, Communio 31 (2011).
- Bartnik C.S., *Kościół Boży*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1970.
- Bartnik C.S., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Bartnik C.S., *Kościół uniwersalny*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979).
- Bartnik C.S., *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.



- Bartnik C.S., *Osoba i Kościół według kard. Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).
- Biela B., *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego (1921-1987)*, Kuria Metropolitalna, Katowice 1993.
- Biela B., *Prezbiter w służbie komunii w świetle posoborowego nauczania Kościoła*, Studia Pastoralne 6 (2010).
- Biela B., *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 44,2 (2011).
- Bielecki S., *Duch Święty a posłannictwo Kościoła*, Częstochowskie Studia Teologiczne 26 (1998).
- Blachnicki F., *Idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 4,4 (1974).
- Blachnicki F., *Kościół a katecheta*, Katecheta 11,3 (1967).
- Blachnicki F., *Kościół a wolność narodu*, w: tegoż, *Prawda – krzyż – wyzwolenie*, Maximilianum, Carlsberg 1985.
- Blachnicki F., *Kościół jako wspólnota*, Światło-Życie, Lublin 1992.
- Blachnicki F., *Kościół jako wspólnota*, w: tegoż, *Koinonia. Kościół wspólnotą – wspólnot w Kościele*, Światło-Życie, Katowice 2000.
- Blachnicki F., *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1972.
- Blachnicki F., *O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, Zeszyt Naukowy KUL 8,1 (1965).
- Bogacki H., *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, Collectanea Theologica 41 (1972).
- Bogacki H., *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1970.
- Bogacki H., *Synteza soborowej eklezjologii*, Collectanea Theologica 37,3 (1967).
- Bokwa I., *Kościół jako komunია. Wokół dokumentu Kongregacji Nauki Wiary z dnia 29 maja 1992 roku*, Studia Theologica Varsaviensia 2 (1995).
- Buczek J., *Eklezjologia w pismach C.S. Bartnika*, Teologia w Polsce 3 (2009).
- Burski K., *Eklezjalny wymiar misji życia konsekrowanego*, Roczniki Teologiczne 55,5 (2008).
- Czaja A., *„Matka Kościoła” w perspektywie „communio”*, Salvatoris Mater 2 (2002).
- Czaja A., *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004.
- Czaja A., *Eklezjologia komunijna – próba określenia wartości i możliwości rozwoju*, Roczniki Teologiczne 55 (2008).

- Czaja A., *Eklezjologia komunijna*, w: *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012.
- Czaja A., *Istota posłannictwa a problem granic. Próba odczytania nauki Soboru Watykańskiego II*. w: *Ut mysterium paschale vivendo expimatur. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Helmutowi Janowi Sobeczce, dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 60. rocznicy urodzin*, red. T. Dola, R. Pierskała, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000.
- Czaja A., *Kościół jako sakrament zbawczej komunii dla świata*, Roczniki Teologiczne 2 (2002).
- Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, Teologia Praktyczna 3 (2002).
- Czaja A., *Problem pośrednictwa Ducha Świętego w posoborowej teologii*, Roczniki Teologiczne 51 (2004).
- Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Dar i tajemnica śmierci. Tydzień eklezjologiczny 2006*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo „Polihymnia”, Lublin 2007.
- Dąbrowska-Macura W., *Wspólnota – klucz do jedności. Kościół jako koinonia według dokumentów końcowych z dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica 2008.
- Dec I., *Wyzwanie dla Kościoła początku trzeciego tysiąclecia w świetle Listu apostolskiego Jana Pawła II „Novo millennio ineunte”*, w: *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia. Materiały z XXXI Wrocławskich Dni Duszpasterskich oraz z XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej*, red. tenże, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2002.
- Dobrzyński A., *Kościół – człowiek – świat: odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły*, Ethos 25 (2012).
- Duraj J., *Kościół misterium komunii*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2010.
- Duraj J., *Objawienie, doświadczenie i teologia Boga trójjedynego a pochodzenie Kościoła*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2013.
- Duraj J., *Trynitarne pochodzenie Kościoła*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 5 (2004).
- Teologia fundamentalna. Kościół Jezusa Chrystusa*, red. T. Dzidek, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Dziuba A.F., *Kapłan w służbie partykularnego i powszechnego Kościoła*, Częstochowskie Studia Teologiczne 30 (2002).
- Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień eklezjologiczny 2004*, red. J. Budzyński, P. Łukasik, K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Gąsecki K., *Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej*, Studia Gdańskie 26 (2010).

- Giemza B., *Wspólnota zakonna jako wyraz kościelnej komunii*, Studia Salvatoriana Polonica 4 (2010).
- Glaeser Z., *Święty Kościół darem dla grzeszników*, Resovia Sacra 3 (1996).
- Gocko J., *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Gocko J., *Miejsce i zadania świeckich w urzeczywistnianiu się Kościoła w świecie*, Seminare 20 (2004).
- Góźdz K., *Kościół zbawienia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, KUL, Lublin 1974.
- Granat W., *W głąb misterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II „Lumen gentium”*, w: *Pastori et Magistro. Praca zbiorowa dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Doktora Piotra Kałwy, profesora i wielkiego kanclerza KUL*, red. L.A. Krupa, Lublin 1966.
- Grzechowiak S., *Budowanie Kościoła w okresie posoborowym i jego negatywny kontekst według środowego nauczania Ojca Świętego Pawła VI*, Studia Gnesnensia 16 (2002).
- Grzechowiak S., *Kościele, kim jesteś? Studium eklezjologii*, „Gaudentinum”, Gniezno 2002.
- Grzechowiak S., *Kościół jak sakrament, wspólnota oraz misja (misterium – sacramentum, communio, missio) w świetle wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego i współczesnej teologii*, Studia Gnesnensia 13 (1999).
- Jagodziński M., *Chrystologia komunijna*, Studia Theologica Varsaviensia 46 (2008).
- Jagodziński M., *Eklesjalny kształt komunii*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej „Ave”, Radom 2012.
- Jagodziński M., *Sakramenty komunii*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 62,4 (2009).
- Jagodziński M., *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, Studia Theologica Varsaviensia 42 (2004).
- Jankowiak G., *Ciało Chrystusa i Lud Boży jako obrazy Kościoła w pierwszej połowie XX w.: rys historyczno-teologiczny*, Colloquia Theologica Ottoniana 2 (2004).
- Jaśkiewicz S., *Eklesjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor (Lumen Gentium 1), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015.
- Jezierska E., *Kościół – nadprzyrodzoną wspólnotą wierzących z Chrystusem*, w: *Ilud oportet crescere. Księga Pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona Grocholewskiego*, red. W. Irek, G. Sokołowski, PWT, Wrocław 2009.
- Kalinkowski A., *Kościół jako sakrament zbawienia – współczesna wartość definicji*, Nurt SVD 39 (2005).
- Kamykowski Ł., *Dlaczego Chrystus, dlaczego Kościół*, [nakł. autora], Kraków 1992.

- Karwecki R., „*Communio*” eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą, *Collectanea Theologica* (2003).
- Kempa J., *Kościół w świetle pojęcia zbawienia*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 8 (2007).
- Kiciński J., *Z ludu wzięty do ludu posłany. Wspólnota miejscem realizacji powołania kapłańskiego*, *Polonia Sacra* 13 (2012).
- „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół*” (1 Kor 14,23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” Soboru Watykańskiego Drugiego, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2005.
- Kilanowski A., *Kościół jako sakrament zbawienia – współczesna wartość definicji*, *Nurt SVD* 39 (2005).
- Kluz M., *Kapłaństwo i małżeństwo w służbie budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii*, *Studia Bobolanum* (2012).
- Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*, red. I. Dec, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2005.
- Konecki K., *Eklezjalny walor liturgii godzin*, *Teologia i Człowiek* (2006).
- Kopeć E., *Teologia fundamentalna*, KUL, Lublin 1976.
- Kościół siostrzane w dialogu*, red. Z. Glaeser, Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny, Opole 2002.
- Kościół marzeń? O reformie Kościoła w Polsce. Tydzień eklezjologiczny 2008*, red. M. Wyrostkiewicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Kościół naszym domem*, red. W. Irek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2011.
- Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1968.
- Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2015.
- Kotkowska E., *Kościół jako zwołanie Boże*, *Studia Bydgoskie* 1 (2007).
- Kowalczyk M., *Królestwo Chrystusa drogą Kościoła*, *Roczniki Teologiczne* 54 (2007).
- Kowalik W., *Obecność Chrystusa we wspólnocie Kościoła według Soboru Watykańskiego II*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 28 (2000).
- Kowarz K., *Kościół a samorealizacja człowieka*, *Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego* 8 (1980).
- Krakowiak C., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Krawczyk W., *Kapłani we wspólnocie Kościoła partykularnego*, *Studia Płockie* 7 (1979).
- Krucina J., *Drogami Kościoła*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2000.

- Krucina J., *Synteza struktur i postaw – budowanie Kościoła w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).
- Krucina J., *Zadania Rodziny w Kościele*, Colloquium Salutis 11 (1979).
- Krzywda J., *Eucharystia a wspólnota Kościoła. Aspekty teologiczno-prawne*, Sosnowieckie Studia Teologiczne 7 (2005).
- Krzywda J., *Znaczenie i funkcja rzeczywistości „communio” w ramach misji Kościoła*, Polonia Sacra 24 (2002).
- Kubacki Z., *Kościół, religie, zbawienie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Kubiś A., *Eklezjologiczny charakter Vaticanum II*, Polonia Sacra 11 (2002).
- Kubiś A., *Geneza i charakterystyka Lumen gentium*, w: „Kiedy się zgromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). *Ecclesia, quid dicis de te ipsa? W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 2005.
- Kubiś A., *Sakramentalna struktura Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Analecta Cracoviensia 9 (1977).
- Kubiś A., *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach Komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, Analecta Cracoviensia 9 (1977).
- Kubiś A., *Sytuacja eklezjologii po Vaticanum II (1965-2000)*, Analecta Cracoviensia 33 (2001).
- Kucharski K., *Kościół światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Kupczak J., *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, Studia Theologica Varsaviensia 44 (2006).
- Liszka P., *Duch Święty twórcą Kościoła – ujęcie personalistyczne*, Perspectiva 10,2 (2011).
- Ludwisiak T., *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii w dyskusjach nad konstytucją „Lumen gentium”*, Bobolanum 4 (1993).
- Łuczak H., *Wspólnota wiary*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- Łukaszuk R., *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, Zeszyty Naukowe KUL 12 (1969).
- Machniak J., *Świętość jako łaska i cel każdego powołania*, Polonia Sacra 54 (2002).
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004.
- Majewski M., *Świętość powołaniem Kościoła. Pojęcie świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne 4,2 (2005).
- Matuła B.S., *Wierzę w Kościół święty... Subiektywna i obiektywna świętość Kościoła i biskupa w niektórych dokumentach Magisterium*, Przegląd Kalwaryjski 11-12 (2007/2008).



- Migut B., *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary*, Seminare 23 (2006).
- Misiurek J., *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół – na upadek i powstanie wielu*, red. tenże, A.J. Nowak, W. Słomka, TN KUL, Lublin 1996.
- Misiurek J., *Wkład KUL w dzieło Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Misztal H., *Kościół – drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem*, Studia Nauk Teologicznych PAN (2011-2012).
- Mojek S., *Kościół jako sakrament we wspólnocie ludzkiej*, Roczniki Teologiczne 40 (1993).
- Mroczkowski J., *Sakramentalny wymiar egzystencji człowieka*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Nadbrzeżny A., *Kościół jako sakrament zbawienia w historii*, Studia Salvatoriana Polonica 3 (2009).
- Nadolski B., *Wspólnototwórczy charakter celebracji eucharystycznej*, Studia Bydgoskie 1 (2007).
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie. Świat i wspólnota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Nagy S., *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Nagy S., *Elementy nowej wizji Kościoła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22,2 (1975).
- Nagy S., *Kościół: tajemnica i historia*, Colloquium Salutis 23/24 (1991/1992).
- Nagy S., *Struktura Kościoła w nauce Kardynała Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Napiórkowski A., *Eklezjalne przesłanie Vaticanum II a idea communio w nauczaniu Karola Wojtyły*, Analecta Cracoviensia 35 (2003).
- Napiórkowski A., *Historia świata ubogaca Kościół*, Analecta Cracoviensia 34 (2003).
- Napiórkowski A., *Logos i Niewiasta u początków Kościoła. Szkic do eklezjogenezy*, Analecta Cracoviensia 43 (2011).
- Napiórkowski A., *Mistyka w codzienności. Postulaty dla reformy i rozwoju Kościoła*, Studia Nauk Teologicznych 6-7 (2011-2012).
- Napiórkowski A., *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Napiórkowski A., *Poziomy wspólnoty eklezjologii communio w dokumentach Magisterium*, Zeszyty Historyczno-Teologiczne 12 (2006).

- Napiórkowski A., *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, Studia Nauk Teologicznych PAN 2 (2007).
- Napiórkowski A., *Reforma i rozwój Kościoła: Duch Boży i instytucja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Napiórkowski A., *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, Polonia Sacra 17 (2013).
- Napiórkowski S.C., *Duch Święty, Kościół, człowiek. Kościół w mocy Ducha Świętego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Neuman J., *Kościół „znakiem” więzi z Bogiem i jedności międzyludzkiej*, Elckie Studia Teologiczne 4 (2003).
- Neuman J., *Kościół w perspektywie świętości*, Studia Sandomierskie 10 (2003).
- Nossol A., *Posłanie Kościoła – zbawienie wobec szczęścia człowieka*, w: *Misja Kościoła w świecie – „Akcja Katolicka” dzisiaj*, red. I. Dec, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1995.
- Nossol A., *Tajemnica Kościoła w myśli eklezjologicznej kard. Karola Wojtyły*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 8 (1980).
- Nowak A.J., *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium normy*, w: *Kościół – na upadek i powstanie wielu*, red. J. Misiurek, A.J. Nowak, W. Słomka, TN KUL, Lublin 1996.
- Nowak W., *Eucharystia źródłem i objawieniem komunii eklezjalnej*, Teologia i Człowiek 9 (2007).
- Nowicki A., *Kościół – misterium, uczestnictwo i posłanie*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, red. M. Biskup, T. Reroń, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2000.
- Nowicki A., *Magna charta Soboru Watykańskiego II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Studia Paradyskie 3 (1993).
- Nowicki A., *Teologia Kościoła wspólnoty*, Colloquium Salutis 23/24 (1991/1992).
- Od konfrontacji do dialogu. Doświadczenia Kościoła XX wieku: materiały Tygodnia Eklezjologicznego 2000*, red. V. Kmieciak, „Gaudium”, Lublin 2003.
- Olejniki S., *Wspólnota i praca jako środki zbawienia*, Colloquium Salutis 17 (1985).
- Osoba we wspólnotie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań 2004.
- Ostasz K.P., *Lumen gentium – Magna charta katolickiej eklezjologii ma lat trzydzieści*, Homo Dei (1995).
- Ozorowski E., *Kościół w Polsce 30 lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II*, Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyń – Łomża 14 (1996).
- Ozorowski E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984.
- Pastori et magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia Piotra Kałwy Profesora i Wielkiego Kanclerza KUL*, TN KUL, Lublin 1966.

- Pelc A., *Powołanie do świętości w życiu kapłana*, Communio 2 (2003).
- Perz Z., *Zobowiązujące wezwanie sakramentów*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1970.
- Piotrowski E., *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, Homo Dei 78-79 (2009).
- Piotrowski S., *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Zarys eklezjologii katolickiej*, Inter-Druk, Białystok 1993.
- Piskorski D., *W poszukiwaniu metody poprawnego wyjaśnienia natury posługi święceń*, Studia Płockie 29 (2001).
- Piskus T., *Charyzmaty w Kościele*, Warszawskie Studia Teologiczne 22 (2009).
- Polak W., *Eklezjologia a posoborowa reforma sakramentu pojednania i pokuty po Soborze Watykańskim II*, Studia Gnesnensia 13 (1999).
- Popławski J., *Kościół jako wspólnota paschalna. Elementy ontologii Kościoła*, Colloquia Theologica Adalbertina Systematica 3 (2002).
- Popławski J., *Paschalny kontekst refleksji o Kościele*, Poznańskie Studia Teologiczne 12 (2002).
- Porada R., *Dlaczego Kościół jako „communio”*, Pastores 1 (2005).
- Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.
- Przekroczyć próg Kościoła – wokół aktualności inicjacji chrześcijańskiej. Tydzień eklezjologiczny 2005*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Pyc M., *Eklezjalny wymiar kapłaństwa hierarchicznego*, Studia Gnesnensia 15 (2001).
- R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, Zeszyty Naukowe KUL 12 (1969).
- Radecki A., *Świętość kapłana*, w: *Świętość we współczesności. Materiały z V Forum Młodych (16-18.11.1989)*, red. I. Dec, Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne, Wrocław 1990.
- Rogowski R., *Profetyczne posłannictwo Ludu Bożego*, Colloquium Salutis 8 (1976).
- Rogowski R., *Sakramentalna struktura Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Colloquium Salutis 4 (1972).
- Rojewski A., *Kościół wspólnotą osób*, Studia Płockie 15 (1987).
- Rozen B., *Świętość w życiu konsekrowanym*, Ateneum Kapłańskie 145 (2005).
- Rusecki M., *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Rusecki M., *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.
- Rutowski T., *Pojęcia jedności i świętości Kościoła w konstytucji „Lumen gentium”*, Studia Płockie 11 (1983).



- Rychlicki C., *Kościół widzialnym sakramentem zbawczej jedności*, Studia Płockie 11 (1983).
- Rymuza M., *Zarys eklezjologii*, Wydział Nauki Katolickiej Kurii Warszawskiej, Warszawa 1992.
- Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1970.
- Salij J., *Dar Kościoła*, W drodze, Poznań 2007.
- Salij J., *Świętość Kościoła i zło kościelne*, Studia Teologiczne, 26 (2008).
- Sawa P., *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 48,2 (2015).
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999.
- Sienkiewicz E., *Nowa ewangelizacja w ponowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2015.
- Sienkiewicz E., *Wspólnota Kościoła*, Wydawnictwo Feniks, Szczecin 2013.
- Siwicki L., *Duch Święty źródłem naszej świętości*, Studia Sandomierskie 10 (2003).
- Siwicki L., *Eklezjologia pneumatologiczna*, Studia Sandomierskie 11 (2004).
- Siwicki L., *Kościół jako misterium communonis*, Studia Sandomierskie 10 (2003).
- Skowronek A., *Communio – soborowy model Kościoła*, Więź 2 (2003).
- Skowronek A., *Eklezjalna treść sakramentów*, Collectanea Theologica 39 (1969).
- Skowronek A., *Kościelnotwórcza funkcja sakramentów*, Collectanea Theologica 38 (1968).
- Skowronek A., *Kościół w burzliwych czasach*, Biblioteka „WIĘZI”, Warszawa 2007.
- Skowronek A., *Odkrywanie jedności*, Instytut Pracy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1988.
- Skowronek A., *Soborowa wizja Kościoła*, Collectanea Theologica 37 (1967).
- Skowronek A., *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie. Czego oczekuję od Kościoła?*, Wocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Wocławek 1999.
- Skrzypczak R., *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Tomasz Wiater, Warszawa 2001.
- Smentek I., *Bez Kościoła nie ma zbawienia*, Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie 3 (2003).
- Smuniewski C., *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Sobór bliski, sobór daleki. Tydzień eklezjologiczny 2001*, red. V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Sobuś P., *Troska o osobistą świętość jako podstawa zaangażowania katolika w politykę*, Elckie Studia Teologiczne 2 (2001).

- Stroba J., *Nadzwyczajny Synod Biskupów*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy*, red. J. Homerski, TN KUL, Lublin 1987.
- Strojny J., *Kościół – misterium zbawienia*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 8 (1995).
- Strzelecki M., *Europa i świat w dobie Soboru Watykańskiego II – zarys przemian*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowskiego, GroupMedia, Toruń 2014, s. 58-63
- Szafrński A., *Kariologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.
- Szwarc K., *Kościół jako realitas complexa w świetle tajemnicy obcowania świętych*, *Teologia w Polsce* 5 (2011).
- Szymik J., *Troska o syntezę. Eklezjologia u progu nowego tysiąclecia*, *Ateneum Kapłańskie*, 125 (1995).
- Śliwiński A., *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, [b.wyd.], Pelplin 1974.
- W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksje Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy*, red. J. Homerski, F. Szulc, TN KUL, Lublin 1987.
- W trosce o Kościół*, red. A. Jarząbek, „Norbertinum”, Lublin 2000.
- Wanat Z., *Zwyczajna świętość*, *Studia Nauk Teologicznych* 6-7 (2011-2012).
- Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, red. T. Dola, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1997.
- Wołyniec W., *Duch Święty i Kościół w pełni Objawienia*, „Tum”, Wrocław 2008.
- Wrzeszczak J., *Misterium Kościoła*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2004.
- Wspólnota*, Akademickie Laboratorium Wiary, red. K. Rożański, K. Michalak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006.
- Znaki czasu – czas znaków. Tydzień eklezjologiczny 2007*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Zuberbier A., *Chrystus Głową Ciała Mistycznego*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 12,2 (1965).
- Zuberbier A., *Od Ludu Bożego do Komunii*, *Więź* 107,1 (1995).
- Żyjemy w Kościele. Sympozjum w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach*

## Literatura i materiały pomocnicze

- II Synod Archidiecezji Katowickiej*, <http://synodkatowice.pl/>, 180 (dostęp: 24.07.2015).
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2001.
- Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldarski, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Warszawa 1977.
- Bardecki A., *Przełom. Kościół epoki dialogu*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1971.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes) Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Bartnik C.S., *Chrześcijaństwo personalistyczne*, „Standruk”, Lublin 2003.
- Blachnicki F., *Kościół: ideał i rzeczywistość*, Tygodnik Powszechny 27,18 (1973).
- Blachnicki F., *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, Homo Dei 36,4 (1967).
- Borkowska U., *Hagiografia*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*, red. M. Rehowicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977.
- Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, J. Wolinski, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999 (Historia Dogmatów 1).
- Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.
- Czaja A., *Sobór Watykański II w testamencie*, Pastores (2005).
- Dzierżanowski M., *Fabryka świętych*, <http://www.wprost.pl/ar/71049/Fabryka-swietych/?pg=2> (dostęp: 23.07.2015).
- Franciszek, Homilia podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat (Rzym, 19.03.2013), <http://kosciol.wiara.pl/doc/1491011.Inauguracyjna-homilia-papieza> (dostęp: 26.10.2016).
- Franciszek, Homilia z dnia 1.11.2015, <http://papiez.wiara.pl/doc/2797538.Blogoslawienstwa-droga-do-swietosci> (dostęp: 4.11.2016).
- Granat W., *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1960.
- Grzechowiak S., *Budowanie Kościoła w okresie posoborowym i jego negatywny kontekst według śródowego nauczania Ojca Świętego Pawła VI*, Studia Gnesnensia 16 (2002).
- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta – Adama Chmielowskiego (Kraków, 22 czerwca 1983), <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/615/pos/12/haslo/mi%C5%82o%>

- C5%9B%C4%87%20a%20%C5%9Bwi%C4%99to%C5%9B%C4%87 (dostęp: 22.11.2016).
- Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. i kanonizacji bł. Kingi (Stary Sącz, 16 czerwca 1999), <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x359/homilia-podczas-mszy-sw-i-kanonizacji-bl-kingi-stary-sacz/?print=1> (dostęp: 19.10.2016).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych z Lukki z dnia 23 września 1989 r.*, Insegnamenti XII (1989) nr 2.
- Jaworski W., *Poznaj tajemnicę Kościoła. Nauka „Lumen gentium”*, Zeszyty Formacji Katechetów 13 (2003).
- Journet C., *Kościół Chrystusowy. Teologia Kościoła*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha Poznań – Warszawa – Lublin 1960.
- Jóźwik M., Raś J., Strzelczyk G., *Rozmowy o Synodzie*, <http://synodkatowice.pl/246> (dostęp: 22.11.2016).
- KAI/jp, *Papież ustanowił komisję ds. przestudiowania diakonatu kobiet*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4661,papiez-ustanowil-komisje-ds-przestudiowania-diakonatu-kobiet.html> [dostęp: 2.11.2016].
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Kiernikowski Z., *Kościół wspólnotą odkupionych grzeszników*, Wydawnictwo Ruchu Światło-Życie, Kraków 2003.
- Kowalczyk D., *Nie ma pluralizmu poza Kościołem*, Przegląd Powszechny 1997.
- Kraśński J., *Świętość Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Wydawnictwo „M”, Lublin – Kraków 2002.
- Kubiś A., *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, Folia Historica Cracoviensia 8 (2002).
- Kubiś A., *Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego*, Analecta Cracoviensia 8 (1976).
- Kubiś A., *Odrodzenie w eklezjologii katolickiej (1817-1965)*, Analecta Cracoviensia 32 (2000).
- Kudasiewicz J., *Kościół wspólnotą miłości*, Zeszyty Karmelitańskie 3 (2007).
- Majewski J., *Kościół, czyli wspólnota charyzmatyków*, Więź 8 (1998).
- Międzynarodowa Konferencja naukowa „Stary czy nowy Kościół? Próba oceny po 50 latach „Lumen gentium” i „Gaudium et spes” w świetle kolejnych wypowiedzi Magisterium Kościoła, teologii, duszpasterstwa”, Katowice 2014.
- Misiurek J., *Świętość życia małżeńskiego*, Ateneum Kapłańskie 149,2 (2007).
- Myszor J., Olszar H., *Biskup Herbert Bednorz – śląski akcent na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowskiego, GroupMedia, Toruń 2014, s. 232-235.
- Oaza Nowego Życia III st.. *Podręcznik*, wydanie III, Światło-Życie, Kraków 1986.

- Ogólnopolska sesja naukowa „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*”. W 40. rocznicę Konsytuacji dogmatycznej o Kościele. *Lumen gentium Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2004.
- Paluch M., *Traktat o sakramentach*, Wydawnictwo „WIEZI”, Warszawa 2005.
- Pawlak I., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Polihymnia, Lublin 2001.
- Plec A., *Powołanie do świętości w życiu kapłana*, Communio (2003).
- Pluta W., *Powszechne powołanie do świętości*, Ateneum Kapłańskie 68,5-6 (1965).
- Przanowski M., *Święta Matka Kościół*, W Drodze 1 (2003).
- Przybylski B.M., *Układ i język konstytucji dogmatycznej o Kościele*, Ateneum Kapłańskie 68,5-6 (1965).
- Przygoda W., *Kościół obdarowany miłością i wezwany do posługi miłości*, Ateneum Kapłańskie 145 (2005).
- Radzik Z., *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, ZNAK, Kraków 2012.
- Seremak W., *Listy apostolskie: „Tertio millennio adveniente” i „Novo millennio ineunte” jako szczególny wyraz zaangażowania się Jana Pawła II w promocję świętości*, Roczniki Teologiczne 55,5 (2008).
- Seweryniak H., *Lumen gentium w krajobrazie eklezjologii*, Więź 38,1 (1995).
- Skowronek A., *Ku półwieczu Vaticanum II. Zapomniane impulsy, dzisiejsze realizacje, perspektywy*, Przegląd Powszechny 123 (2006).
- Skrzypczak R., *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na soborze watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011.
- Słomka W., *Świętość*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Wydawnictwo „M”, Lublin – Kraków 2002.
- Sobański R., *Kanoniczny obowiązek starania się o prowadzenie świętego życia*, Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne 36,1 (2003).
- Szewczul B., *Obowiązek zakonników dążenia do świętości (KPK/1983, kann. 573, 607, 662)*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010.
- Szmulewicz H., *„Cywilizacja miłości” nadzieją Kościoła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2007.
- Szukalski W., *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2003.
- Tomaszek Z., *Powszechne powołanie do świętości*, Studia Pastoralne 3 (2007).

- Urbański S., *Świętość współczesnego kapłana*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 11 (2003).
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Walkiewicz P., *Zadania stawiane współcześnie przez Kościół świeckim konsekrowanym*, Roczniki Teologiczne 52 (2005).
- Weigel G., *Kres i początek*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo „ZNAK”, Kraków 2012.
- Węclawski T., *Królowanie Ojca: dom jako Kościół – Kościół jako dom (cz. 1)*, Zeszyty Karmelitańskie (2005).
- Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, S. Szymecki, M. Połomska, R. Rak; wydanie II, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012.
- Wojtyła K., *Logika wewnętrzna Vaticanum II*, Biblioteka Kaznodziejska 77 (1966).
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1972.
- Wolicki M., *Świętość w życiu małżeństwa i rodziny*, Społeczeństwo i Rodzina 1 (2004).
- Woźniakowski J., *Laik w Rzymie i w Bombaju*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1965.
- Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, red. G. Strzelczyk, M. Jóźwik, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.
- Zakrzewicz A., *Wszystkie grzechy świętego*, <http://www.racionalista.pl/kk.php/s,1206> (dostęp: 23.07.2015).
- Zdybicka Z., *Świętość spełnieniem się osoby ludzkiej*, Cywilizacja 10 (2004).



## Wstęp

*„Święci, którzy w każdej epoce historii ukazywali światu blask światłości Bożej, są widzialnymi świadkami tajemniczej świętości Kościoła. (...) Aby zrozumieć głębię Kościoła, musicie spojrzeć na nich! Lecz nie tylko na tych świętych, którzy zostali kanonizowani, lecz także na wszystkich świętych ukrytych, anonimowych, którzy starali się żyć Ewangelią pośród zwykłych, codziennych obowiązków. To oni ukazują, czym jest Kościół w swej najgłębszej istocie, a jednocześnie chronią go przed miernością, kształtują od środka, pobudzają do tego, by był oblubienicą Chrystusa bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27)”<sup>1</sup>.*

Teologiczne rozumienie świętości człowieka w nauczaniu, liturgii oraz praktyce duszpasterskiej wyraża w sposób najbardziej podstawowy i ogólny prawdę o przeznaczeniu człowieka, ale też o całej rzeczywistości, stworzonej do uczestnictwa w życiu Trójjedynego. Z jednej strony dar świętości, którego Bóg chce udzielać swojemu stworzeniu, jest łaską udzieloną przez Stwórcę, z drugiej zaproszeniem do współpracy. Już od czasów apostoelskich można zauważyć w nauczaniu Pawła Apostoła Narodów, że nazywa on chrześcijan świętymi, z kolei przez wieki praktyka Kościoła polegała na wynoszeniu do chwały ołtarza rzesz osób, ale jednak nie wszystkich. Są to zatem w historii Kościoła jakby dwa kierunki podejścia do tego zagadnienia, z jednej strony, jak się wydaje bardziej pierwotne, ukierunkowanie ku powszechności świętości

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do młodych z Lukki z dnia 23 września 1989 r.*, Insegnamenti XII 2 (1989), s. 623-624.

chrześcijan, a z drugiej – pewnego rodzaju ekskluzywizm, polegający na jej osiąganiu tylko przez niektórych. W tym kontekście pojawia się przykład nauczania i działalności Jana Pawła II, który stanowi chyba jedną z najbardziej gorliwych prób wprowadzenia doktryny *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* Soboru Watykańskiego II<sup>2</sup> w życie Kościoła. W trakcie swojego pontyfikatu beatyfikował 1338 sług Bożych oraz kanonizował 482 nowych świętych, podczas gdy jego poprzednicy od 1588 r. łącznie kanonizowali 302 osoby<sup>3</sup>. Media jakby niepokojąco pytały o „taśmową produkcję”<sup>4</sup>, „fabrykę świętych”<sup>5</sup>, niestety, poza tymi ściśle związanymi z środowiskiem kościelnym, nikt nie pokusił się o dostrzeżenie w papieskim postępowaniu nieustannego przypominania światu, że „wołą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3)<sup>6</sup>.

Przedstawione w tytule dysertacji łacińskie *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* zostało przetłumaczone w polskim przekładzie dokumentów Soboru Watykańskiego II jako „powszechne powołanie do świętości w Kościele” i stanowi tytuł piątego rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 39-42). Niniejsza rozprawa stawia sobie za cel odpowiedzieć na następujące pytania: w jaki sposób w polskiej eklezjologii posoborowej dokonała się recepcja tej soborowej doktryny? Jakiego doczekała się omówienia, jakiej interpretacji? A także jaki kształt przybrała polska eklezjologia posoborowa i jakie miejsce znalazła w niej idea powszechnego powołania do świętości? Te i inne szczegółowe, przedstawione na początku rozdziałów pracy pytania będą stanowiły oś, wokół której przeprowadzone zostaną analizy.

Badania dotyczące zagadnienia powszechnego powołania do świętości wydają się o tyle istotne, że daje się zauważyć ciągle słabą (w świadomości wiernych<sup>7</sup>) asymilację soborowej doktryny. Mimo pięćdziesięciu lat prób recepcji nauczania

---

<sup>2</sup> Autorka zachowuje poprawność pisowni ustaloną w: *Pisownia słownictwa religijnego*, red. R. Przybylska, W. Przymyska, Biblos, Tarnów 2010 – gdy mowa o soborze watykańskim II jako wydarzeniu historycznym, zwrot ten pisany jest małą literą, gdy z kontekstu wynika, że chodzi o nauczanie soborowe, wówczas stosuje się pisownię wielką literą.

<sup>3</sup> G. Weigel, *Kres i początek*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo „ZNAK”, Kraków 2012, s. 463.

<sup>4</sup> M. Dzierżanowski, *Fabryka świętych*, <http://www.wprost.pl/ar/71049/Fabryka-swietych/?pg=2> (dostęp: 23.07.2015).

<sup>5</sup> J.L. Allen „Newsweek” z dn. 17.04.2011, cyt. za: A. Zakrzewicz, *Wszystkie grzechy świętego*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1206> (dostęp: 23.07.2015).

<sup>6</sup> Wszystkie cytaty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Pallotinium, Poznań 2002.

<sup>7</sup> W niniejszej pracy termin „wierny” bądź „wierni” stosowany jest w znaczeniu szerokim, czyli jako synonim członka Kościoła niezależnie od wybranego stanu życia.



*Vaticanum II* świętość członków Kościoła w dużej mierze kojarzy się z procesami kanonizacyjnymi bądź niezwykłymi cudami. Być może obok nauki Magisterium głosem upominającym się o świętość realizowaną powszechnie i powszednio są przykłady świętych, takich jak: Teresa z Lisieux, Karol de Foucauld, Joanna Beretta Molla, którzy w zwyczajności swojej codzienności odnaleźli właściwą dla siebie i dostępną dla innych drogę do jedności z Bogiem. To przypomnienie o duchowości Nazaretu, rozpowszechnianej na nowo zwłaszcza od końca XIX w., pozwala przyjrzeć się życiu Świętej Rodziny, bez tytułów i licznych sanktuariów poszczególnych jej członków, a przez to dostrzec, że droga do świętości jej dwóch trzecich polegała na przyjęciu zbawiającej obecności Boga w konkretności codzienności, kultury, narodu oraz religii.

Pytanie o powszechne powołanie do świętości w Kościele jest jednocześnie kwestią dotyczącą eklezjologii, co oznacza, że nie można pozostawić jej wyłącznie w obszarze zainteresowań teologii duchowości. Wydaje się, iż taka właśnie była logika umieszczenia tego zagadnienia w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. W związku z tym *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* jest tematem wartym zbadania również z powodu rozwoju nauki o Kościele, ponieważ pozwala na przyjrzenie się polskiej posoborowej eklezjologii i różnym próbom jej usystematyzowania wokół tego zagadnienia. Jest to zatem postawienie pytania o świętość człowieka w Kościele w odniesieniu do naukowego jego (Kościoła) obrazu w polskiej eklezjologii posoborowej. Pojawia się przy tym pytanie, na ile właśnie to zagadnienie spotkało się z recepcją oraz w jakiej przestrzeni refleksji eklezjologicznej zostało ujęte. Zdaje się, że o ile wyznawane w *Credo* znamię świętości Kościoła cieszy się jakimś zrozumieniem wśród wiernych, o tyle traktowanie Eklezji jako wspólnoty, której celem jest uświęcenie jej członków, nie wydaje się już tak oczywiste. Zatem pytanie o powszechne powołanie do świętości w Kościele to równocześnie pytanie o sposób postrzegania Kościoła i jego misji w świecie.

## 1. Starotestamentalne rozumienie świętości i powołania

Termin „święty” (z hebrajskiego *kadosz*, z greckiego *hagios*) rozumiany jest jako: oddzielenie od marności, inność od codziennych spraw, nienaruszalność, a także jako odnoszący się do posiadania władzy wykraczającej poza władzę ziemską. Stąd dość częste rozumienie tego pojęcia i stosowanie go w powiązaniu z czystością i nieskazitelnością Boga, w opozycji do grzeszności człowieka<sup>8</sup>.

W starotestamentalnym ujęciu świętość to przede wszystkim aspekt natury Boga lub Jego imię własne, które wskazuje na Jego transcendencję wobec świata oraz inność od rzeczywistości stworzonej. Świętość Boga rozumiana jest zatem w wymiarze zarówno ontycznym, jak i moralnym – jako wolność od wszelkiego zła<sup>9</sup>. Ponadto stanowi przymiot Jahwe odróżniający Go od bóstw pogańskich, budzi grozę wśród stworzeń, ale zarazem objawia się w miłosierdziu i łagodności wobec wybranego ludu<sup>10</sup>. Bóg stanowi prąródło i przyczynę wszelkiej świętości; osoby, miejsca, rzeczy mogą być święte tylko wtedy, gdy zostaną zawłaszczone przez Boga i przez Niego uświęcone, stąd świętość stworzenia możliwa jest wyłącznie poprzez związek z Jahwe. Lud Izraela nazywany zostaje świętym, ponieważ stanowi szczególną własność Pana, podobnie kapłani i arcykapłani są święci dzięki wybraniu oraz konsekracji. Ponadto miejsca oraz czasy uznane zostają za święte, gdy wchodzi pod panowanie Jahwe, naznaczone są Jego obecnością lub przez Niego ustanowione. I wreszcie także przedmioty (sprzęty, ofiary, ozdoby kapłanów, stroje) stają się święte, gdy są przeznaczone do służby i kultu Bożego<sup>11</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że starotestamentalne rozumienie świętości odnosi się przede wszystkim do wymiaru ontologicznego, będącego aspektem natury Boga, w praktyce przejawia się w oderwaniu od tego, co grzeszne, w wydzielaniu jakiejś przestrzeni właśnie jako tej uświęcanej obecnością i nieskazitelnością Boga.

---

<sup>8</sup> *Świętość, święty*, w: F. Reinecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum. D. Irmińska, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2001, s. 802.

<sup>9</sup> *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2013, kol. 401-402.

<sup>10</sup> W. Słomka, *Świętość*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Wydawnictwo „M”, Lublin – Kraków 2002, s. 1206.

<sup>11</sup> *Leksykon biblijny*, s. 802.

Zatem ludzie, rzeczy, czasy, miejsca stają się święte, gdy zostają w sposób szczególny poświęcone Bogu, oddane Jego panowaniu, napelnione Jego obecnością. Natomiast wydaje się, że wtórnie wobec tego ujęcia świętość powiązana została z moralnością człowieka.

Oprócz wybranych i konsekrowanych kapłanów oraz arcykapłanów Stary Testament ukazuje jako świętych także między innymi proroków bądź innych mężów sprawiedliwych. Z pojęciem świętości człowieka koreluje jego powołanie przez Boga – i tak, jeśli stanowi ona dar Boga, Jego wybór i przeznaczenie Jemu na własność, to również starotestamentalne rozumienie powołania ukazane jest jako inicjatywa Jahwe wobec człowieka, wprowadzenie w relację przymierza, poprzez które powołany zostaje ściśle związany ze Stwórcą (np. Abraham, później cały Izrael). Ponadto powołanie określone zostaje jako powierzenie misji, często związanej z kultem – w znaczeniu ścisłym, związanym ze świątynią, bądź w szerszym, wobec narodów pogańskich – a także ukazane jako stała obecność Boga wśród swojego ludu<sup>12</sup>.

## **2. Nowotestamentalne ujęcie świętości**

W Nowym Testamencie określenie „święty” odnosi się do Boga Ojca, co wyrażają zwroty używane przez Chrystusa, takie jak: „Ojcze święty” (J 17,11) oraz „niech się święci imię Twoje” (Mt 6,9)<sup>13</sup>. Następnie jest to także przymiotnik stosowany w odniesieniu do Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. W przypadku Chrystusa wskazywane jest Jego Boskie pochodzenie, ponadto zostaje nazywany „świętym Boga”, a spotykający się z Nim ludzie doświadczają swojej grzeszności i nieczystości, podobnie jak starotestamentalni prorocy wobec świętej obecności Jahwe. Również w doświadczeniu męki Jezus zostaje nazwany świętym Sługą Jahwe, natomiast po zmartwychwstaniu, uwielbiony w chwale, otrzymuje taką samą Boską cześć jak Ojciec i dlatego nazywany jest „świętym” (Ap 3,7; 6,10)<sup>14</sup>. Także wobec znanego w Starym Testamencie Ducha Bożego autorzy Nowego Testamentu zaczynają

---

<sup>12</sup> *Słownik teologiczny*, cz. 2, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1989, s. 127-129.

<sup>13</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 402.

<sup>14</sup> *Słownik teologiczny*, s. 302.

stosować określenie „Duch Święty”. Jego działanie w Starym Przymierzu dotyczyło przede wszystkim oczyszczania i uświęcenia ludu oraz szczególnie wybranych osób. Natomiast w Nowym działa przede wszystkim w życiu Jezusa, Kościoła oraz poszczególnych chrześcijan<sup>15</sup>.

Dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa oraz Ducha Świętego świętość Trójjedynego Boga może zostać udzielona wierzącym w Chrystusa. To przez ofiarę krzyża oraz działanie Ducha i Jego zamieszkanie w człowieku jak w świątyni nie tylko poszczególni wierzący, ale cała wspólnota może uczestniczyć w świętości Boga<sup>16</sup>. Stąd świętość wyznawców Chrystusa uznawana była za stan normalny, w pełni realizowany dopiero w wymiarze eschatologicznym<sup>17</sup>. Nowy Testament akcentuje również powiązanie pomiędzy darem świętości a przemianą życia wierzących, co oznacza, że świętość jest również zadaniem do wykonania. Nadprzyrodzony charakter świętości oraz powinność bycia świętymi zostaje zawsze uzasadniona oraz tłumaczona poprzez odwołanie się do świętości Boga oraz Jego wezwania: „świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 1,44; 1 Pł,16)<sup>18</sup>.

### **3. Teologiczne i antropologiczne rozumienie świętości**

Teologia katolicka pojęcie świętości nierozzerwalnie wiąże z naturą Trójjedynego Boga, akcentując tym samym Jego transcendencję wobec stworzonego świata, jak i immanencję ukazaną szczególnie w wydarzeniu Wcielenia<sup>19</sup>. Świętość Boga ma zatem wymiar ontyczny, ale również egzystencjalno-moralny, ukazany w proegzystencji Osób Bożych i objawiający się wobec świata w miłosierdziu, sprawiedliwości, wierności, dobroci, wspaniałomyślności, łaskawości, cierpliwości. Ontyczny wymiar świętości Boga ściśle związany jest z aspektem moralnym, ponieważ dotyczy ona samego aktu istnienia Boga. Oznacza to, że wszelkie normy moralne nie tyle są przez Boga

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 303.

<sup>16</sup> Słomka, dz. cyt., s. 1207.

<sup>17</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 403.

<sup>18</sup> Słomka, dz. cyt., s. 1207.

<sup>19</sup> Tamże.

ustanawiane, co ukazywane na podstawie Jego istoty. Ich niezmiennność i trwałość wynika bowiem z niezmienności istoty Boga<sup>20</sup>.

Świętość Boga stwarza sakralny wymiar dla wszystkich stworzeń. Udzielona im świętość może mieć charakter statyczny, wynikający z konsekracji, czyli wyłączenia ze świeckiego użytku (może dotyczyć to osób, rzeczy, zwierząt), lub dynamiczny – Bóg wprowadza człowieka w życie Trójcy Świętej poprzez Jej zamieszkanie w nim, staje się Ona przedmiotem jego poznania i miłości. Zaproszenie stworzeń rozumnych i wolnych do ontologicznej i duchowej świętości Boga przejawia się w życiu wierzącego w naśladowaniu Chrystusa, przyjmowaniu woli Bożej, jedności z Bogiem oraz w praktykowaniu rad ewangelicznych i błogosławieństw<sup>21</sup>. Ontologiczne włączenie człowieka w świętość Boga dokonuje się poprzez sakrament chrztu, który wprowadza w pełnię życia chrześcijańskiego, czyli zobowiązuje do doskonałej miłości – miłowania Boga nad wszystko oraz bliźniego na wzór Chrystusa. Miłość ta możliwa jest i rozwija się dzięki uczestnictwu w ofierze eucharystycznej, poprzez którą chrześcijanin może przekazać bliźniemu miłość otrzymaną ze stołu Pańskiego<sup>22</sup>.

Z perspektywy antropologicznej dar świętości przedstawia się człowiekowi jako nowa jakość życia, dobro odpowiadające na wewnętrzne pragnienie każdego, przez co stanowi wezwanie ku realizacji obietnicy spełnienia się osoby ludzkiej<sup>23</sup>, cel rozwoju duchowego oraz powołanie każdego bez wyjątku<sup>24</sup>. Do przyjęcia łaski świętości człowiek potrzebuje dyspozycji intelektualnych w postaci postawy otwarcia rozumu na możliwość działania Bożego oraz przekonania o swojej przygodności i wolności, co pozwoli mu traktować świętość jako dar udzielony ze źródła Bożego życia. Natomiast z perspektywy moralnej konieczne są w człowieku postawy, takie jak: autentyczne szukanie prawdy, pokora, dostrzeganie dobra oraz zmysł wartości moralnych<sup>25</sup>. Ponadto świętość przejawia się w życiu człowieka w sposób holistyczny, obejmujący wszystkie przestrzenie jego egzystencji, dlatego też nie bez znaczenia są takie jej wymiary,

---

<sup>20</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 403.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> *Słownik teologiczny*, s. 304-305.

<sup>23</sup> J. Krasieński, *Świętość Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1215.

<sup>24</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 404.

<sup>25</sup> Krasieński, dz. cyt., s. 1216.

jak: kompetencja, uczciwość, stosunek do pracy, troska o prawdę, szacunek wobec bliźniego, zdolność do empatii oraz zaangażowanie na rzecz pokoju<sup>26</sup>.

## 4. Świętość Kościoła

Zarówno teksty biblijne, jak i Tradycja chrześcijańska oraz liturgia przypisywały powołanej przez Chrystusa wspólnocie określenie „święty”. Już w teologii św. Pawła Kościół przedstawiony zostaje jako święty dzięki ofierze Jezusa Chrystusa, która za cel miała uświęcenie ustanowionej przez Niego społeczności<sup>27</sup>. Także w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim obok jedności, powszechności i apostołskości Kościoła pojawia się przymiotnik „święty”, przy jednoczesnej świadomości, że Kościół pozostaje „złożony z grzesznych członków”. Tradycja chrześcijańska broniła tezy o świętości Eklezji mimo realnego przekonania o grzeszności tworzących ją, i choć nowacjanie, montaniści czy donatyści postulowali wykluczenie grzeszników ze społeczności wiernych<sup>28</sup>, to Ojcowie Kościoła zwracali uwagę na istniejącą, prawdziwą, choć trudną do przyjęcia ambiwalencję wspólnoty wierzących i przedstawiali ją jako jednocześnie *Casta et meretrix*<sup>29</sup>.

W teologii wskazywano na ontologiczny i moralny wymiar świętości Kościoła. Od strony ontologicznej wynikała ona ze ścisłego związku Eklezji z Jezusem Chrystusem jako jej Głową, z woli Boga Ojca oraz z ożywiającego działania Ducha Świętego. Partycypacja Kościoła w świętości Chrystusa pozwala na jej realizację w świecie, czyli na podejmowanie działania wynikającego z natury i celu wspólnoty, którym jest uświęcenie ludzi oraz doprowadzenie ludzkości do eschatologicznej pełni zbawienia<sup>30</sup>. Tę świętość Kościoła podkreślają też nazwy ukazujące jego związek z Bogiem, na przykład: „Lud Boży”, „Ciało Chrystusa”, „*Communio Personarum*”, „Oblubienica Chrystusa”, „Winnica Pańska”, „Kościół Świętych”, „Nieskalana

---

<sup>26</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 404.

<sup>27</sup> Por. Ef 5,25.

<sup>28</sup> Krasieński, dz. cyt., s. 1215.

<sup>29</sup> Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldarski, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Warszawa 1977, s. 109.

<sup>30</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 404-406.

Oblubienica”, „Naród Święty”, „Godna Oblubienica”, „Święte Kapłaństwo” oraz określenia: „święty”, „potrzebujący oczyszczenia”, „czyniący nieustanną pokutę”, „odnawiający się”<sup>31</sup>. Ponadto w Tradycji świętość Kościoła stanowi jedno ze znamion jego wiarygodności jako nadprzyrodzonej rzeczywistości, ustanowionej przez Boga Ojca w Jezusie Chrystusie<sup>32</sup>.

Przez swą obiektywną świętość, będącą dziełem całej Trójcy Świętej, Kościół prowadzi do wzrostu subiektywnej świętości swoich członków, a przez nią także całej wspólnoty religijnej, społeczności ludzkiej oraz całego świata<sup>33</sup>. Subiektywna świętość Kościoła realizuje się w życiu wiernych, jest synonimem świętości moralnej i polega na postępowaniu człowieka zgodnie z wytyczoną normą moralną, co w chrześcijaństwie rozumie się jako doskonała miłość względem Boga i bliźniego<sup>34</sup>. Środkami służącymi uświęceniu wiernych są: współpraca z Bogiem na każdym etapie życia, asceza, modlitwa, liturgia umożliwiająca wierzącym partycypację w Chrystusie oraz permanentne uświęcenie i zmierzanie do *communio sanctorum*, słowo Boże, sakramenty<sup>35</sup>. Wymienione środki wskazują, iż uświęcenie osoby następuje przede wszystkim przez ożywienie łączności z Bogiem, przez co wierzący staje się znakiem świętości Kościoła oraz świętości samego Boga<sup>36</sup>.

Jednym z owoców doktryny eklezjologicznej Soboru Watykańskiego II stało się nowe spojrzenie na świętość Kościoła, przejawiające się m.in. w wymiarze ekumenicznym. Współcześni teolodzy, odwołując się do nauki św. Augustyna, zaczęli ukazywać świętość Kościoła także poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego, przypominając, że zbawcza łaska Chrystusa i jej owoce działają wszędzie<sup>37</sup>. Ponadto coraz częściej zaczęto zauważać problem z przekonaniem o świętości Kościoła, i o ile w historii pojawiały się obawy przed mówieniem o grzeszności Kościoła, o tyle współcześnie zauważa się tendencję niedowierzania w jego świętość – stąd wypowiedź m.in. K. Rahnera, w której akcentuje on, iż do istoty Kościoła przynależy świętość,

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 406.

<sup>32</sup> Tamże, s. 405.

<sup>33</sup> Tamże, s. 406.

<sup>34</sup> Krasieński, dz. cyt., s. 1214.

<sup>35</sup> *Encyklopedia katolicka*, kol. 406.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Krasieński, dz. cyt., s. 1213-1216.



a nie grzeszność<sup>38</sup>. Nastąpiła również zmiana postrzegania Kościoła – z zamkniętej wobec świata twierdzy na Eklezję jako partnera dialogu, partnera będącego pośród współczesnego świata i uczestniczącego w jego życiu. Zmiana ta pozwoliła na odżegnanie się od postrzegania świętości jako *fuga mundi*, a przez to zarówno w Kościele, jak i w odniesieniu do osobistej świętości członków od przenoszenia realizacji pragnień czy dążeń ludzkich wyłącznie w rzeczywistość eschatologiczną. Za sprawą Y. Congara, zgodnie z doktryną Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w teologicznym rozumieniu świętości odwrócono się od wiązania jej ze stanem duchownych czy ze sprawowaniem władzy, gdyż podejmowane funkcje czy zadania w różnych strukturach kościelnych nie są równoznaczne ze wzrostem w osobistej świętości i nie zwalniają od stałego starania o nią. I wreszcie świadectwo współczesnych świętych, którzy w radykalnej służbie bliźnim objawiają całopalny charakter swojej miłości, staje się znakiem uwiarygodnienia świętości Kościoła, o którym wspomniany już Y. Congar powiedział, że jest *hagiofanią*, czyli objawieniem świętości w świecie<sup>39</sup>.

## 5. Soborowe rozumienie powołania do świętości

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* stanowi centrum soborowej doktryny eklezjologicznej. W niej ukazany zostaje misteryjny charakter Kościoła zarówno w jego Boskim pochodzeniu, jak i w realizacji w ludzkiej społeczności. Pojęcie świętości stosowane jest w konstytucji w odniesieniu do Boga, Kościoła oraz człowieka. Świętość w odniesieniu do człowieka inaczej określona zostaje jako „doskonała miłość”, „pełnia życia chrześcijańskiego”<sup>40</sup>, „złączenie z Chrystusem”, „uczestnictwo w boskim życiu”, „dzieciństwo Boże” (poprzez jedność z Chrystusem i namaszczenie Duchem Świętym)<sup>41</sup>, „zjednoczenie z Chrystusem”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 1214.

<sup>39</sup> Krasieński, dz. cyt., s. 1217.

<sup>40</sup> KK 40. Dokumenty soborowe cytowane za wydaniem: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

<sup>41</sup> Tamże 48.

<sup>42</sup> Tamże 50.



Z powyższych określeń zarysowuje się obraz świętego jako człowieka przede wszystkim żyjącego w jedności z Bogiem, pełnego miłości ku Bogu i bliźniemu.

Jednocześnie doskonałość życia chrześcijańskiego przedstawiona zostaje przede wszystkim jako wola Ojca wobec człowieka, realizowana przez usprawiedliwienie w Chrystusie oraz obdarowanie Duchem Świętym<sup>43</sup>. Pierwszeństwo inicjatywy Trójjedynego pozwala spojrzeć na świętość człowieka w perspektywie daru, łaski, którymi chce On obdarzyć swoje stworzenie. Do realizacji tego zamysłu miłości powołany zostaje lud (przygotowany w Starym Przymierzu), wybrany i uświęcany przez Boga<sup>44</sup>, następnie przez paschę Jezusa Chrystusa – nauczyciela świętości, wzoru, sprawcy i głosiciela<sup>45</sup> – staje się on nowym ludem, namaszczonego Duchem Świętym, który wzbudza w wierzących owoce łaski<sup>46</sup>. Trynitarne źródło świętości przejawia się w życiu wierzącego poprzez posłuszeństwo woli Ojca, naśladowanie Chrystusa ubogiego, pokornego, dźwigającego krzyż oraz przez poddanie się kierownictwu Ducha Świętego<sup>47</sup>.

Dar świętości zostaje człowiekowi udzielony za pośrednictwem Kościoła, który „jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”<sup>48</sup>. Konstytucja ukazuje korelację pomiędzy świętością człowieka a świętością Kościoła. Ta druga stanowi oblubieńczy dar Chrystusa wobec Eklezji, będący skutkiem Jego ofiarnej miłości przejawiającej się w oddaniu za Kościół życia, by bez skazy i zmarszczki, w mocy Ducha Świętego, mógł z Nim zostać nierozdzielnie złączony<sup>49</sup>. Świętość poszczególnych członków ludu Bożego staje się widocznym przejawem świętości Kościoła<sup>50</sup>, a przez współdziałanie z łaską przyczyniają się oni do jej wzrostu<sup>51</sup>. Powołanie do świętości w Kościele zostaje przedstawione ściśle w odniesieniu do znamienia katolicykości, rozumianej nie tylko jako różnorodność ludów czy narodów tworzących wspólnotę, ale również jako wielość

---

<sup>43</sup> Tamże 40.

<sup>44</sup> Tamże 9.

<sup>45</sup> Tamże 40.

<sup>46</sup> Tamże 39.

<sup>47</sup> Tamże 41.

<sup>48</sup> Tamże 1.

<sup>49</sup> Por. tamże 36.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże 33, 49.

stanów, posług, funkcji poszczególnych jego członków<sup>52</sup>. Obok powszechności przejawia się kompatybilnie znamię jedności Kościoła w udziale jego członków w jednej świętości i godności dzieci Bożych oraz jednym, wspólnym budowaniu Ciała Chrystusa<sup>53</sup>.

Ze względu na udzielony w Kościele dar miłości Ojca wierzący powinni urzeczywistniać w swoim życiu świętość, którą otrzymali<sup>54</sup>. W konstytucji *Lumen gentium* realizacja tego zadania rozumiana jest jako proces dokonujący się codziennie, poprzez przyjmowanie obowiązków z wiarą, współdziałanie z wolą Bożą oraz miłość wobec wszystkich, także w służbie doczesnej<sup>55</sup>. Odpowiednio do stanu i warunków życia poszczególnych wiernych dążenie do doskonałości życia chrześcijańskiego powinno się przejawiać w wypełnianiu właściwych sobie obowiązków. Należy jednak zauważyć, że omówienie zakresu zadań wynikających ze stanu życia czy pełnionej posługi zostało w dokumentach soborowych przedstawione w wielu miejscach (np. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* rozdz. o hierarchicznym ustroju Kościoła, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*; *Dekret o apostołstwie świeckich*; *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów*; *Dekret o odnowionej formie życia zakonnego*). Natomiast w rozdziale o powszechnym powołaniu do świętości zaznaczona zostaje wartość ujawniających się owoców Ducha (Ga 5,22-23: „owocem zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciw takim cnotom nie ma Prawa”) w przyjmowaniu codzienności oraz wypełnianiu obowiązków stanu. I tak na przykład realizacja świętości biskupów przejawia się w pobożności, gorliwości, pokorze, męstwie, pasterskiej miłości; małżonków w wiernej miłości, wzajemnym podtrzymywaniu się w łasce Bożej oraz wychowywaniu potomstwa w duchu Ewangelii<sup>56</sup>; zakonników i żyjących w dziewictwie w praktykowaniu rad ewangelicznych oraz naśladowaniu pokory i miłości Chrystusa<sup>57</sup>. Aby owoce Ducha stały się widoczne w życiu wiernych, powinni oni, jak tylko warunki życia im na to pozwalają, słuchać słowa Bożego, wypełniać wolę Bożą, przystępować

---

<sup>52</sup> Tamże 13.

<sup>53</sup> Tamże 32.

<sup>54</sup> Tamże 39.

<sup>55</sup> Tamże 41.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże 42.

do sakramentów – zwłaszcza jak najczęściej uczestniczyć w Eucharystii – a także w innych formach pobożności, modlić się, praktykować ascezę, posługę braterską oraz wzrastać w cnotach teologalnych<sup>58</sup>. W ten sposób dzięki łasce Bożej staną się oni zdolni do dawania świadectwa doskonałej miłości czy to poprzez praktykowanie rad ewangelicznych, przyjęcie męczeństwa<sup>59</sup>, czy też przez prowadzenie świeckich dzieł tak, by cały świat został przeniknięty Duchem Chrystusa<sup>60</sup>.

Choć świętość Kościoła jest łaską realnie udzielaną wspólnocie przez Boskiego Oblubieńca, a w poszczególnych wiernych przejawiającą się w codzienności ich życia, to uczestnictwo w chwalebnym życiu, do którego powołuje Bóg, objawi się dopiero w rzeczywistości eschatologicznej. Święci, ciesząc się oglądaniem Boga twarzą w twarz dzięki swojej głębszej jedności z Chrystusem, przyczyniają się do umacniania całego Kościoła w świętości poprzez wymianę dóbr duchowych<sup>61</sup>. W nich Bóg objawia swoje oblicze, a ich przykład staje się dla pielgrzymujących na ziemi drogowskazem, jak w poszczególnych stanach życia dojść do doskonałej miłości i zjednoczenia z Bogiem. Ponadto pamięć pielgrzymującego ludu o tych, którzy cieszą się chwałą, jest nie tylko wyrazem podziwu czy prośby o wstawiennictwo, ale przede wszystkim miłości<sup>62</sup>.

## **6. Eklezjologia polska po soborze watykańskim II**

Po soborze watykańskim II zauważa się w dyskursie teologicznym w Polsce znaczące ożywienie i zainteresowanie problematyką eklezjologiczną zarówno z perspektywy duszpasterskiej, jak i naukowo-teologicznej. W pewnym sensie nie można całkowicie rozdzielić działalności pastoralnej od refleksji naukowej, gdyż owocem namysłu systematycznego powinna być odpowiednia praktyka duszpasterska.

---

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże 36.

<sup>61</sup> Tamże 49.

<sup>62</sup> Tamże 50.

Wśród autorów wnoszących szczególny wkład w polską eklezjologię posoborową należy wymienić między innymi: Czesława Stanisława Bartnika, Andrzeja Czaję, Edwarda Ozorowskiego, Henryka Seweryniaka, Józefa Majkę, Józefa Majewskiego, Andrzeja Napiórkowskiego. Polskie ośrodki naukowe zainteresowane problematyką eklezjologiczną to przede wszystkim Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Prócz tematyki ściśle związanej z nauką o Kościele w kręgu zainteresowania polskich teologów pozostają zagadnienia dotyczące nauczania Soboru Watykańskiego II w kontekstach łączących się z liturgią, ekumenizmem lub teologią pastoralną<sup>63</sup>.

Istotnym wkładem w rozwój polskiej eklezjologii wydaje się być organizowanie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od 1970 r. Tygodni Eklezjologicznych. Wśród podejmowanych do tej pory tematów, zwłaszcza w ostatnich latach, pojawiły się zagadnienia dotyczące: reformy Kościoła, Eucharystii, nowej ewangelizacji, interpretacji nauczania Soboru Watykańskiego II, posługi w Kościele, jedności chrześcijan. Ponadto wydaje się, że okazją do ożywienia zainteresowania problematyką eklezjologiczną są kolejne rocznice rozpoczęcia bądź zamknięcia soboru watykańskiego II<sup>64</sup>.

Należy również zauważyć rolę synodów diecezjalnych przeprowadzanych w polskich diecezjach po zakończeniu *Vaticanum II*. Oczywiście z natury swojej synod diecezjalny jako organ doradczy biskupa diecezji ma na celu dokonać rewizji i ewentualnej zmiany prawa lokalnego tak, by dostosowane było do dyscypliny prawa Kościoła powszechnego oraz aktualnych wyzwań duszpasterskich. Wśród diecezji, które w stosunkowo krótkim czasie po zakończeniu soboru podjęły się przeprowadzenia synodów, należy wymienić m.in. archidiecezję krakowską, diecezję katowicką, archidiecezję gdańską, archidiecezję lubelską, a także synod metropolitalny diecezji

---

<sup>63</sup> Np. A. Skowronek, *Odkrywanie jedności*, Instytut Pracy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1988; I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Polihymnia, Lublin 2001; W. Szukalski, *Od tolerancji do wolności religijnej: ewolucja poglądów w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2003; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

<sup>64</sup> Np. *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja, doświadczenia, perspektywy*, red. J. Homerski, F. Szulc, TN KUL, Lublin 1987; *Ogólnopolska sesja naukowa „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?” W 40. rocznicę Konsytuacji dogmatycznej o Kościele. Lumen gentium Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2004; *Międzynarodowa Konferencja naukowa „Stary czy nowy Kościół? Próba oceny po 50 latach „Lumen gentium” i „Gaudium et spes” w świetle kolejnych wypowiedzi Magisterium Kościoła, teologii, duszpasterstwa*”, Katowice 2014.

krakowskiej rozpoczęty przez Karola Wojtyłę i kontynuowany przez jego następców<sup>65</sup>. Okazją do przypomnienia i zaktualizowania soborowego nauczania był również bez wątpienia II Polski Synod Plenarny oraz odbywające się w jego trakcie synody diecezjalne w nowo powstałych po 1992 r. diecezjach oraz tych, które zmieniły swoje granice, np. archidiecezja częstochowska, diecezja drohiczyńska, diecezja ełcka, diecezja przemyska. Istotnym wydaje się wspomnieć o wzajemnej zależności pomiędzy naukowym spojrzeniem na *Misterium Ecclesiae* a perspektywą duszpasterską. Przykładem takiego harmonijnego połączenia jest działalność Karola Wojtyły, który jako uczestnik soboru watykańskiego II już w pierwszych latach po jego zakończeniu dokonał jednej z pierwszych prób teologicznej syntezy soborowej doktryny. Napisana przez niego pozycja *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*<sup>66</sup> miała za cel przybliżyć naukę Soboru polskiemu wiernemu, więcej, była przejawem pasterskiej troski Wojtyły o nauczanie powierzonego mu ludu<sup>67</sup>. Nie bez znaczenia wydaje się też przyjęta przez krakowskiego pasterza pewna logika kolejnych działań – najpierw teoretyczna refleksja nad Kościołem (czego efektem była *U podstaw odnowy...*, 1972), następnie synod diecezji krakowskiej (1973–1975) i wreszcie synod międzydiecezjalny rejonu krakowskiego (1975–1983).

W końcu nie sposób nie wspomnieć o działalności Franciszka Blachnickiego, kapłana diecezji katowickiej, profesora teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, założyciela Ruchu Światło-Życie. Na gruncie polskiej eklezjologii w jej rozwój włączają się przede wszystkim niektóre z jego wykładów czy publikacji<sup>68</sup>, będące naukowym studium nad Kościołem. Niemniej jego działalność duszpasterska obejmująca dzieci, młodzież, a w końcu także i dorosłych oraz całe

<sup>65</sup> Więcej o synodach w polskich diecezjach na stronie: <http://synodkatowice.pl/180> (dostęp: 24.07.2015).

<sup>66</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1972.

<sup>67</sup> Tamże, s. 5.

<sup>68</sup> Np. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, w: tegoż, *Koinonia. Kościół wspólnotą – wspólnotą w Kościele*, Katowice 2000, s. 15-22; tenże, *Kościół a wolność narodu*, w: tegoż, *Prawda – krzyż – wyzwolenie*, Maximilianum, Carlsberg 1985, s. 163-164; tenże, *Kościół a katecheta*, *Katecheta* 11,3 (1967), s. 97-103; tenże, *Kościół: ideał i rzeczywistość*, *Tygodnik Powszechny* 27,18 (1973), s. 1-2; tenże, *Laikat w funkcji proroczej Kościoła*, *Homo Dei* 36,4 (1967), s. 211-218; tenże, *Nowy obraz Kościoła – nowe duszpasterstwo*, w: *W murcie zagadnień posoborowych*, t. 5, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktyn, Warszawa 1972, s. 411-441; tenże, *O eklezjologiczną koncepcję teologii pastoralnej*, *Zeszyt Naukowy KUL* 8,1 (1965), s. 63-74; tenże, *Idea Kościoła we współczesnej literaturze teologiczno-pastoralnej*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 4,4 (1974), s. 39-141.

rodziny doprowadziła do znacznego wzrostu świadomości eklezjalnej wśród wiernych Kościoła w Polsce. Opracowane przez Blachnickiego i jego współpracowników materiały formacyjne miały na celu poprzez ewangelizację, głoszenie kerygmatu, wprowadzenie w liturgię oraz mistagogię chrześcijańską wprowadzić współczesnych katolików do dojrzałego życia wiarą, czyli osobowej więzi z Bogiem. Istotnym dopełnieniem tego procesu formacyjnego jest program rekolekcji trzeciego stopnia Oazy Nowego Życia, podczas których uczestnicy poznają rzeczywistość Kościoła poprzez jego nauczanie (codzienne czytanie dokumentów Soboru Watykańskiego II), liturgię, historię, życie wspólnot zakonnych oraz wspólnot i stowarzyszeń świeckich oraz życie (doświadczenie wspólnoty w małej grupie dzielenia)<sup>69</sup>. Celem tak zbudowanego programu formacyjnego ma być doprowadzenie do uformowania wierzących chrześcijan, którzy swoją wiarę rozwijają we wspólnocie Kościoła oraz odkrywając w niej swoje miejsce, podejmują zgodnie ze swoim stanem oraz charyzmatami posługę na rzecz społeczności wiernych, ale też społeczeństwa, narodu i świata.

## 7. Temat, bibliografia, metoda i struktura pracy

Wybór tematu niniejszej rozprawy zrodził się po intensywnej lekturze dokumentów Soboru Watykańskiego II<sup>70</sup>. Interesującym zagadnieniem okazało się spojrzenie współczesnych teologów na rzeczywistość Kościoła oraz dokonaną przez eklezjologię *Vaticanum II* zmianę postrzegania siebie i stosunku do świata przez Eklezję. Następnie podczas lektury dokumentów synodalnych: *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*<sup>71</sup> oraz *II Polski Synod*

---

<sup>69</sup> *Oaza Nowego Życia III st. Podręcznik*, wydanie III, Światło-Życie, Kraków 1986, s. 12-14.

<sup>70</sup> Autorka pracy brała udział w nagraniu audycji radiowych transmitowanych na antenie Radia eM podczas których wraz z redaktorem J. Raś oraz G. Strzelczykiem omawiała i komentowała wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego II, przez co miała okazję gruntownej lektury tekstów soborowych, audycje dostępne: *Rozmowy o Synodzie*, <http://synodkatowice.pl/246> (dostęp: 22.11.2016).

<sup>71</sup> *Wiara, modlitwa i życie w Kościele katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, red. B. Woźnica, I. Mierzwa, S. Szymecki, M. Połomska, R. Rak; wydanie II, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012.

*Plenarny*<sup>72</sup>, godne uwagi wydało się dokonanie analizy, w jaki sposób soborowa doktryna została zasymilowana oraz zinterpretowana w polskiej nie tylko praktyce duszpasterskiej, ale przede wszystkim w eklezjologii. W dalszej refleksji pojawiło się zainteresowanie człowiekiem oraz jego powołaniem do wspólnoty Kościoła. Stąd zrodził się pomysł, by zbadać *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, gdyż właśnie to zagadnienie łączy w sobie *mysterium Ecclesiae* i świętość jako kluczowy aspekt powołania człowieka. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż autorka niniejszej pracy miała okazję doświadczyć i poznać, czym jest Kościół poprzez: przekazaną wiarę i katechumenat w rodzinie, wzrastanie i później kilkuletnią posługę w Ruchu Światło-Życie, studia teologiczne oraz ponadczteroletnią pracę zawodową w Sekretariacie II Synodu Archidiecezji Katowickiej. Pisząca te słowa zdaje sobie sprawę, że jej doświadczenie i pojmowanie Kościoła jest efektem pracy przynajmniej dwóch pokoleń posoborowych teologów zajmujących się eklezjologią, a co więcej, nie miałyby zapewne okazji zetknąć się z tak bliskim życiem Kościoła, gdyby postulaty teologiczne nie zostały przełożone na praktykę duszpasterską Kościoła w Polsce, szczególnie na Śląsku. Wszystkie te doświadczenia pozwoliły jej na zobaczenie zarówno duszpasterskiego, jak i instytucjonalnego wymiaru Kościoła, co w połączeniu ze zdobytym wykształceniem teologicznym przełożyło się na dostrzeganie pewnych powiązań oraz zarysów życia Eklezji, z których zarówno eklezjologia, jak i działalność instytucji kościelnych oraz narzędzia duszpasterskie, każde we właściwy sobie sposób, służyć mają świętości wiernych.

Źródłem do przeprowadzonych badań stały się teksty z zakresu eklezjologii polskich teologów napisane w języku polskim po soborze watykańskim II. Są to zarówno monografie, jak i artykuły, a także materiały z konferencji naukowych dotyczące naukowej refleksji o Kościele, ale ze szczególnym uwzględnieniem tych, które odnoszą się do zagadnienia dotyczącego powszechnego powołania do świętości oraz dokonujących próby systematycznego przedstawienia refleksji o Kościele. Okres obejmujący badane teksty to lata 1965–2015, czyli od zakończenia soboru watykańskiego II do pięćdziesiątej rocznicy jego zamknięcia. Badane źródła obejmują pozycje napisane przez polskich teologów, napisane w języku ojczystym, gdyż stają się przez to dostępne dla polskich czytelników i tym samym wpływają na praktykę

---

<sup>72</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2001.



duszpasterską oraz duchowość wiernych. Literatura źródłowa zostaje w pracy uzupełniona przez pozycje, których zadaniem jest przedstawienie niektórych kontekstów dotyczących między innymi kwestii historycznych przebiegu soboru watykańskiego II, zagadnień społecznych, związanych z antropologią czy z postulatami odnośnie do świętości życia w poszczególnych stanach. Wydaje się, że dzięki tym uzupełnieniom omawiane w pracy problemy staną się bardziej zrozumiałe.

Bibliografia została uporządkowana według poniższych kryteriów. Jako pierwsze wymienione zostały Pismo Święte oraz dokumenty soborowe i pozostałe cytowane w pracy dokumenty Magisterium. Wyszczególniono także używane w rozprawie słowniki, leksykony i encyklopedie. W dalszej kolejności, w porządku alfabetycznym według nazwisk autorów, podano listę źródeł. Następnie zamieszczona została literatura pomocnicza, w której wymieniono inne pozycje służące wyjaśnieniu i wzbogaceniu kontekstu podjętej tematyki.

Zagadnienie *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* stanowi punkt styku teologii duchowości, eklezjologii, a także antropologii, sakramentologii i eschatologii, stąd przeprowadzane badania rozpoczęły się od wyodrębnienia tych tekstów, w których problematyka ta osadzona została ściśle w perspektywie systematycznej refleksji nad Eklezją. Następnym etapem pracy stała się gruntowna analiza wybranych źródeł, celem której było dostrzeżenie kontekstów pojawiania się idei *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesiae*. Kolejny krok badań wymagał hermeneutycznej pracy nad wybranymi tekstami, co pozwoliło na ukazanie, w jaki sposób teza o powszechnym powołaniu do świętości została wprowadzona w polski dyskurs eklezjologiczny. Następnie dokonana została próba systematycznego przedstawienia nauki o Kościele w kontekście *de universali vocatione ad sanctitatem*, przez co, jak się wydaje, wyraźniej ukazała się zależność pomiędzy przyjmowaną wizją Kościoła a pojęciem świętości człowieka. Bez uwzględnienia tego systematycznego ujęcia polskiej eklezjologii posoborowej niemożliwa byłaby realizacja zaproponowanego w temacie kierunku refleksji, że chodzi o powołanie do świętości właśnie w Kościele, przez co staje się jasne, dlaczego źródłami w pracy jest literatura eklezjologiczna.

Dla ukazania wspomnianej zależności stało się konieczne wykorzystanie odpowiednich narzędzi, dzięki którym interakcja pomiędzy przyjmowaną nauką o Eklezji a pojęciem świętości człowieka stanie się widoczna. Tymi narzędziami



są: perspektywa historyczna (dzięki niej możliwe stanie się zaprezentowanie pojawiających się w przedsoborowej historii Kościoła zależności); zachowanie porządku chronologicznego w przekrojowej prezentacji posoborowej polskiej eklezjologii, która stworzy pewnego rodzaju małą historię rozwoju tej części teologii oraz etapów recepcji idei powszechnego powołania do świętości.

Należy przy tym wspomnieć, że badanie zagadnienia *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w polskiej literaturze eklezjologicznej po soborze watykańskim II pozwala na dostrzeżenie powiązań pomiędzy różnymi traktatami teologii dogmatycznej oraz subdyscyplinami teologii w ogóle. W pracy zostanie zachowany rygor ograniczenia materiału źródłowego tylko do pozycji z zakresu eklezjologii, zarówno dogmatycznej, jak i fundamentalnej. I choć w polskiej teologii daje się zauważyć trend, by refleksję o Kościele przeprowadzać w sposób integralny, bez rozdziału na perspektywę dogmatyczną i fundamentalną<sup>73</sup>, to jednak argumentem przemawiającym za odwołaniem się do obu subdyscyplin jest przede wszystkim fakt, że zagadnienie świętości, w tym świętości Kościoła i dalej świętości człowieka w Kościele, dotyczy zarówno fundamentalnego zorientowania teologii (metoda *via notarum*), jak i systematycznego (wiara w świętość Kościoła oraz świętych obcowanie jest jednym z artykułów symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego). Natomiast w odniesieniu do pozostałych traktatów teologii dogmatycznej elementem niniejszej rozprawy będzie próba ukazania pewnych punktów stycznych pomiędzy nimi oraz ich wzajemnego oddziaływania.

Ostatnim etapem pracy stało się krytyczne spojrzenie na dokonaną analizę polskiej eklezjologii w perspektywie powszechnego powołania do świętości, przy jednoczesnej próbie wyciągnięcia wniosków egzystencjalnych oraz pastoralnych. Przedstawione konkluzje będą zatem dotyczyły zarówno refleksji o Kościele, jak i realizacji *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w życiu wiernych. Dokona się to być może u progu teologii duchowości, natomiast na pewno stanowić będzie istotny element teologii laikatu. Równocześnie elementem podsumowującym niniejszej rozprawy będzie próba spojrzenia na aktualne wyzwania, wobec których wydaje się, że konieczne jest opracowanie odpowiednich narzędzi duszpasterskich,

---

<sup>73</sup> Przykładem tak konstruowanej eklezjologii jest m.in. pozycja A. Napiórkowskiego pt. *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

by z jednej strony odpowiadały one przyjmowanej wizji Kościoła, a z drugiej służyły dążeniu wiernych do świętości.

W związku z wyżej przedstawionymi etapami pracy struktura niniejszej dysertacji oparta została na czterech głównych rozdziałach, podzielonych na mniejsze podrozdziały. Celem tak zorganizowanej treści rozprawy jest ukazanie miejsca *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w polskiej eklezjologii posoborowej. Aby tego dokonać, konieczne stało się skonstruowanie pracy według schematu: kontekst historyczny, ujęcie systematyczne, krytyczna analiza oraz egzystencjalne i pastoralne wnioski. Dzięki takiej konstrukcji wywodu możliwe staje się uwzględnienie relacji pomiędzy systematyczną refleksją eklezjologiczną a *de universali vocatione ad sanctitatem*. Z kolei chronologiczna analiza rozwoju posoborowej eklezjologii pozwala na wyszczególnienie etapów zmian w polskiej refleksji o Kościele, a przy tym i postrzegania powołania do świętości. Konieczne wydaje się także spojrzenie na świętość człowieka w Kościele, stąd w pracy znajdzie się również taka perspektywa.

Rozprawa *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia...* składa się z czterech następujących rozdziałów: 1. Historyczne punkty wyjścia posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości; 2. Dogmatyczna istota i interpretacja polskiej posoborowej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele; 3. Analiza i ocena rozwoju polskiej posoborowej refleksji eklezjologicznej; 4. Egzystencjalno-pastoralna perspektywa.

Rozdział pierwszy stanowi odwołanie do kontekstu historycznego, ukazującego relację pomiędzy refleksją o Kościele a świętością w historii rozwoju eklezjologii. Następnie przedstawiona zostanie perspektywa kolejnych redakcji soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Dzięki odwołaniu się do przebiegu i etapów tworzenia dokumentu soborowego polscy teolodzy ukazują kontekst pojawienia się idei *de universali vocatione ad sanctitatem* właśnie w tym dokumencie. Z kolei odwołanie się do późniejszych wypowiedzi Magisterium pozwala zauważyć kolejne doprecyzowania i rozwinięcia tej soborowej idei.

Druga część niniejszej rozprawy stanowić będzie systematyczne ujęcie zagadnienia, to znaczy przedstawienie idei *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w pewnej całości refleksji nad Eklezją, w oparciu o perspektywę Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Punktami węzłowymi są – z jednej strony –

spojrzenie na Kościół, na jego misteryjny i złożony charakter, mający swoje źródło w Trójjedynym; a z drugiej, jak się wydaje, bardziej historiozbowe ujęcie, czyli przedstawienie Eklezji jako sakramentu, Ludu Bożego oraz wspólnoty/*communio*. Ta systematyczna część pracy poprzedzona zostanie paragrafem wprowadzającym w metodologię badań oraz hermeneutykę podstawowych pojęć związanych z zagadnieniem *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*.

Z kolei rozdział trzeci stawia sobie za cel przedstawić rozwój polskiej eklezjologii posoborowej, uwzględniając zwłaszcza tę literaturę, która odnosi się do prób systematycznego bądź integralnego spojrzenia na *mysterium Ecclesiae*. Przy czym w analizie tej szczególnie interesującym zagadnieniem będzie pojawianie się kategorii *de universali vocatione*. Aby z dokonanej analizy dało się wyprowadzić wnioski dotyczące relacji pomiędzy nauką o Kościele a powołaniem do świętości, podrozdział zostanie podzielony na cztery punkty, z których pierwsze trzy będą zawierały przedziały czasowe, a ostatni stanowić będzie próbę nakreślenia charakterystycznych rysów polskiej eklezjologii na podstawie posoborowych etapów jej rozwoju.

Ostatni rozdział będzie odnosić się do pewnego rodzaju skali „mikro” i „makro” spojrzenia na *de universali vocatione ad sanctitatem*. Pierwsza jego część będzie niejako odwróceniem perspektywy od spojrzenia na świętość człowieka w odniesieniu do refleksji o Kościele, będzie to popatrzenie od strony człowieka, który chce w nim dążyć do świętości. Zarysowana w tym paragrafie optyka będzie ujęciem antropologiczno-egzystencjalno-duchowościowym, opartym zarówno o literaturę z zakresu eklezjologii, jak i tę próbującą łączyć elementy duchowości z aksjomatami eklezjologicznymi. Z kolei paragraf drugi będzie spojrzeniem zdecydowanym w skali „makro”, ponieważ odnosić się będzie do wynikających z wcześniejszych części pracy wniosków pastoralnych oraz kilku (na pewno nie wszystkich) aktualnych wyzwań dla organizacji życia eklezjalnego w Polsce. Ponieważ praca ta nie aspiruje do opracowania z zakresu teologii pastoralnej, stąd też sformułowane wnioski bądź wskazane wyzwania raczej pretendują do bycia inspiracją dla refleksji teologiczno-pastoralnej.

Wydaje się, że zaproponowana struktura rozprawy pozwoli na utrzymanie pewnego rodzaju dyscypliny w prezentowaniu zagadnienia. Ponadto przysłuży się do utrzymania logiki i w pewnym sensie także chronologii przedstawionych treści. I w końcu przyczyni się do wyczerpującej realizacji tematu.

\* \* \*

*De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* to zagadnienie znane w teologii od czasów pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Historia pokazała, w jak różny sposób świętość Kościoła i jego członków może zostać zinterpretowana, dostrzeżona bądź pomijana. W pewien sposób nauczanie Soboru Watykańskiego II kładzie kres wszelkim próbom usprawiedliwiania bylejakości życia chrześcijan ze względu na zbyt wysokie progi ołtarzy kanonizacyjnych i każe zrobić rachunek sumienia, na ile wierzący mają świadomość, że istotnym elementem ich życiowego powołania jest właśnie świętość. Czy postrzegają Kościół jako miejsce, w którym dostają udział w świętości Trójjedynego i wzrastają w niej, ale też przyczyniają się do świętości całej wspólnoty? Wydaje się bowiem, że fenomen świętości można porównać do gry największych wirtuozów muzycznych: stanowi ona połączenie niczym niezashuzonego talentu, lat ciężkiej, aczkolwiek pasjonującej pracy, rad i opieki wybitnych nauczycieli, by wreszcie zachwycać słuchaczy całkowicie indywidualną, a przy tym możliwie jak najwierniejszą interpretacją dzieła kompozytora. Czy właśnie nie takimi wiernymi interpretatorami Ewangelii są święci? O ile w przypadku gry na instrumencie można usprawiedliwiać się brakiem talentu, o tyle w przypadku realizacji powołania do świętości w Kościele, dzięki darmowej łasce Boga, nie jest to już możliwe.

## 1. Historyczne punkty wyjścia posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele

*„Trzeba zatem odkryć ponownie całe bogactwo treści programowych V rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium», poświęconego «powszechnemu powołaniu do świętości». Jeśli Ojcowie soborowi położyli taki nacisk na tę problematykę, to nie po to, aby nadać eklezjologii coś w rodzaju duchowego szlif, ale aby uwypuklić jej wewnętrzną i istotną dynamikę. Ponowne odkrycie Kościoła jako «tajemnicy», czyli jako ludu «zjednoczonego jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego», musiało doprowadzić także do ponownego odkrycia jego «świętości», pojmowanej w podstawowym znaczeniu jako przynależność do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty, «po trzykroć Święty» (por. Iz 6,3). Wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze Oblubienicy Chrystusa, dla której On złożył w ofierze samego siebie właśnie po to, aby ją uświęcić (por. Ef 5,25-26). Ten dar świętości – by tak rzec – obiektywnej zostaje ofiarowany każdemu ochrzczoneму. Dar jednak staje się z kolei zadaniem, któremu winno być podporządkowane całe życie chrześcijanina: «Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3)»<sup>74</sup>.*

Dorobek polskich teologów w zakresie eklezjologii ma swoje bezpośrednie źródła w przemianach, jakie dokonały się w niej od początku XIX w. aż po próbę

---

<sup>74</sup> NMI 30.

odpowiedzi na pytanie: *Ecclesia quid dicit de te ipsa?* – sformułowane podczas soboru watykańskiego II. W tym kontekście koniecznym wydaje się nakreślenie historycznego tła rozwoju nauki o Kościele, gdyż jest ono organicznie związane z pojawieniem się piątego rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, zatytułowanego *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*. Teologiczne studium nad Kościołem polskich teologów dotyczyło również wspomnianej kwestii historii myśli eklezjologicznej, co prowadziło do jeszcze głębszego zrozumienia wagi i kontekstu soborowych dokumentów.

Tytuł niniejszego rozdziału zapowiada, że w jego treści zostanie zaprezentowany kontekst historyczny rozwoju eklezjologii, który stanowić będzie punkt wyjścia dla dalszej części pracy. Jak się wydaje, wyjaśnić w tym miejscu należy, o jaki konkretnie okres historyczny chodzi oraz jakie zagadnienia będą w nim szczególnie interesujące. Zaznaczyć również należy, że siłą rzeczy, nie będzie to szczegółowa historia rozwoju eklezjologii, ponieważ nie to jest celem całej pracy. Niemniej wskazanie kilku rysów, punktów rozumienia Eklezji, które kształtowało się na przestrzeni wieków, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu świętości, pozwala zrozumieć, że między refleksją o Kościele a pojmowaniem świętości człowieka zachodzi konkretna zależność.

Perspektywa historyczna zostanie w sposób szczególny przyjęta w pierwszym paragrafie (*Rys historyczny rozwoju nauki o Kościele*), gdzie przedstawiony będzie rozwój eklezjologii od pierwszych wzmianek w starożytności aż po połowę XX w. W pewnym porządku chronologicznym przedstawiony zostanie przebieg redakcji Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, a o tym paragraf drugi (*De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* na soborze watykańskim II). Także trzeci (*Obecność zagadnienia w dokumentach Kościoła po Vaticanum II*) utrzymany zostanie w konwencji historycznej, niemniej układ treści będzie w nim przedstawiony zdecydowanie według logiki tematycznej, choć nie bez uwzględniania także perspektywy chronologicznej.

Uwzględnienie kontekstu historycznego w niniejszej pracy ma na celu pokazać kolejne etapy zmian w eklezjologii, zarówno na poziomie wypowiedzi Magisterium, jak i teologii katolickiej. Dalej, zaobserwowane zmiany w postrzeganiu Eklezji pozwolą na zauważenie zależności pomiędzy postrzeganiem świętości a przyjmowaną wizją Kościoła. Jako pewne uzupełnienie dla kontekstu teologicznego w paragrafie pierwszym znajdzie się również wzmianka o kontekście społecznym oraz szerszym –

niż tylko z perspektywy eklezjologicznej – teologicznym w pierwszej połowie XX w. Dopowiedzenie to wydaje się istotne, ponieważ pokazuje, że spojrzenie na Kościół uwzględnione w dokumentach soborowych stanowi pewną próbę takiego przedstawienia Eklezji w świetle Objawienia, które będzie jednocześnie odpowiedzią na znaki czasu. Z drugiej strony, niewątpliwie zmiany dokonujące się zwłaszcza w zachodnim społeczeństwie dały pewien impuls do przemyślenia dotychczasowego i podjęcia wysiłku nowego spojrzenia na rzeczywistość Kościoła.

Podsumowując, niniejszy rozdział będzie miał następujący układ treści. W pierwszym paragrafie zostanie zaprezentowany krótki rys historyczny eklezjologii oraz sytuacji i kontekstu zmian społecznych dokonujących się w pierwszej połowie XX w. Następnie omówione będzie pojawienie się idei powszechnego powołania do świętości w czasie obrad soboru watykańskiego II. W ostatnim paragrafie przedstawiony zostanie rozwój eklezjologii oraz tytułowej idei w nauczaniu Magisterium po soborze watykańskim II, co również stało się istotnym punktem odniesienia dla polskiej eklezjologii. Stąd konieczność wskazania tych dokumentów Kościoła, które z jednej strony rozwijają soborową refleksję o Kościele, a z drugiej ukazują nowe akcenty w doktrynie o powszechnym powołaniu do świętości.

## **1.1. Rozwój nauki o Kościele**

Soborowa idea *de unieversali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, choć znana od początku chrześcijaństwa, wydaje się być przez *Vaticanum II* ukazana w nowym świetle, z szczególnym zaakcentowaniem *in Ecclesia*, na co wskazuje umieszczenie jej właśnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. A. Kubiś, omawiając schemat *Lumen gentium*, zwraca uwagę na zaproponowane w jej układzie dyptyki, w których poszczególne zagadnienia uzupełniają się treściowo oraz zawierają zarówno doczesne, jak i nadprzyrodzone wymiary rzeczywistości eklezjalnej. Powszechne powołanie do świętości zostało umieszczone w trzecim z kolei dyptyku (pierwszy to rozdziały: I. Misterium Kościoła i II. Lud Boży; drugi: III. O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie i IV. Katolicy świeccy; trzeci: V. Powszechne powołanie do świętości i VI. Zakonnicy; czwarty: VII. Eschatologiczny charakter



Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie i VIII. Błogosławiona Dziewica i Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła), co według wspomnianego autora ukazuje, że „świętość stanowi zasadniczy cel powołania Kościoła w świecie”<sup>75</sup>. I choć przywołane stwierdzenie po ponad pięćdziesięciu latach od zakończenia soboru watykańskiego II nie wydaje się już zaskakującym, to jednak by zrozumieć wagę tej pointy w aspekcie studium nad Kościołem, jak i powszechnego powołania do świętości, należy wskazać na główne rysy kształtowania się doktryny eklezjologicznej.

### **1.1.1. Od starożytności do wieku XIX**

Od starożytności do około XIII w. nie tworzone traktatu o Kościele odrębnego od pozostałych zagadnień teologicznych. Ojcowie Kościoła, komentując fragmenty Pisma Świętego, czynili to w przekonaniu, że całe Objawienie mówi jednocześnie o Chrystusie i o Kościele. Natomiast od samego początku wiara w Kościół wyrażana była w symbolach wiary i to właśnie z dookreśleniem o jego świętości, na co wskazuje m.in. symbol nicejsko-konstantynopolitański<sup>76</sup>. Z kolei brak osobnych studiów eklezjologicznych w średniowieczu przypisuje się przede wszystkim dwóm głównym powodom. Po pierwsze, od czasów konstantyńskich Kościół w świadomości wiernych był przede wszystkim rzeczywistością widzialną, zewnętrzną i instytucjonalną, stąd w nauczaniu o Kościele dominował aspekt prawny, a zajmowali się nim przede wszystkim kanoniści. Po drugie, średniowieczna scholastyka w znacznej mierze opierała się na nauczaniu teologii i tworzeniu komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda, w których nie znalazła się nauka o Kościele, stąd choć istniały prace

---

<sup>75</sup> A. Kubiś, *Odrodzenie w eklezjologii katolickiej (1817-1965)*, *Analecta Cracoviensia* 32 (2000), s. 143-153.

<sup>76</sup> S. Nagy, *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 269; por. A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 213. Ponadto określenie „Kościół święty” pojawiało się już w najstarszych symbolach chrzcielnych, a także w pismach starożytnych św. Ignacego Antiocheńskiego, w *Martyrium św. Polikarpa*, u Hipolita, w *Pasterzu Hermasa*, w apokryfie *Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa w Galilei* oraz w jednym z najstarszych pism: *Epistola Apostolorum*. Por. T. Dzidek, *Teologia fundamentalna. Kościół Jezusa Chrystusa*, red. tenże, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 143-144; B.S. Matuła, *Wierzę w Kościół święty... Subiektywna i obiektywna świętość Kościoła i biskupa w niektórych dokumentach Magisterium*, *Przegląd Kalwaryjski* 11-12 (2007/2008), s. 154; J. Misiurek, *Wierzę w Kościół święty*, w: *Kościół – na upadek i powstanie wielu*, red. tenże, A.J. Nowak, W. Słomka, TN KUL, Lublin 1996, s. 17-18.

o tematyce eklezjologicznej, to nie stworzono osobnego traktatu. Należy w tym miejscu wspomnieć wkład teologiczny św. Tomasza z Akwinu, który postrzegał instytucjonalny wymiar Kościoła jako „formę istnienia Ciała Mistycznego i nowego życia w Chrystusie”<sup>77</sup>. Ponadto sakramentalny wymiar Kościoła Akwinata pojmował jako posługiwanie, czyli narzędzie realizacji Mistycznego Ciała<sup>78</sup>. W eklezjologii Tomasza daje się zatem zauważyć, podobnie jak u Ojców Kościoła, przecucie ściśle organicznego związku pomiędzy Chrystusem a Kościołem – zakorzenienia Kościoła w Chrystusie i Jego immanentnej obecności w Eklezji<sup>79</sup>. Wspomnienie Tomaszowych poglądów eklezjologicznych wydaje się o tyle istotne, że to właśnie do jego nauki odwołali się autorzy konstytucji *Lumen gentium* w aspekcie sakramentalnej natury Kościoła i jej przedstawienia za pomocą obrazu Ciała Chrystusa<sup>80</sup>.

Sytuacja chrześcijaństwa czasów epoki postkonstantyńskiej pozwoliła na swobodne zorganizowanie się Kościoła w doczesnym porządku, aż do stworzenia nie tylko instytucji, ale również chrześcijańskiego państwa. Skutkiem takiego obrotu sprawy stało się postrzeganie Kościoła (*ad intra et ad extra*) przede wszystkim w wymiarze doczesnym, zewnętrznym. Stąd kolejnym krokiem w refleksji o Kościele stanie się eklezjologia zwana „instytucjonalną”. Jej początek sięga czasów papieża Grzegorza VII, szczególny rozkwit przeżywa ona po Soborze Trydenckim, następnie stanowi punkt odniesienia w nauczaniu Vaticanum I i traci swoją uprzywilejowaną pozycję dopiero w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943). Uzasadnienia dla tak dobrego zakorzenienia się właśnie takiej wizji Kościoła należy szukać przede

---

<sup>77</sup> A. Kubiś, *Główne etapy kształtowania się doktryny eklezjalnej*, Folia Historica Cracoviensia 8 (2002), s. 75.

<sup>78</sup> C.S. Bartnik przypomina o istotnej zmianie pojęciowej dokonującej się na przestrzeni wieków od okresu patrystycznego do średniowiecza. Otóż w patrystyce terminem Ciał Chrystusa określano Kościół jako widzialną wspólnotę wierzących, gdyż termin „ciało” rozumiany był zarówno w sposób jednostkowy, jak i na określenie większej społeczności, stąd Kościół określano jako *verum Corpus Christi*. Natomiast pod wpływem Szkoły Aleksandryjskiej *mysticum Corpus Christi* odnoszono do Eucharystii, podkreślając przy tym jej charakter sakramentalny. Odwrócenie pojęć nastąpiło w IX w., gdzie mówienie o Kościele jako o Ciele Chrystusa wydawało się zbyt dosłowne, stąd wprowadzenie przymiotnika „mistyczne” pozwalało na podkreślanie tajemniczego/misteryjnego charakteru Kościoła. Z kolei określanie Eucharystii jako mistycznego Ciała Chrystusa sugerowało zbyt metaforyczne jej pojmowanie, dlatego zaczęto ją określać jako *verum Corpus Christi*. Por. C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 42-43.

<sup>79</sup> Por. Kubiś, *Główne etapy kształtowania się...*, s. 73-75.

<sup>80</sup> Por. KK 7: „Życie Chrystusa rozlewa się w tym ciele na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem”.

wszystkim w działalności ruchu kontrreformacyjnego, przeciwstawiającego się reformatorskim poglądom o wyłącznie duchowej naturze Kościoła<sup>81</sup>.

Z kolei o ile w relacji do świata Kościół przedstawiał się jako jedna z rzeczywistości widzialnych, na wzór innych np. państw, o tyle w samym Kościele, zwłaszcza w okresie średniowiecza, lecz i z licznymi późniejszymi reminiscencjami, dało się zauważyć silną opozycję pomiędzy stanem duchownym a świeckim<sup>82</sup>. Wynikała ona z jednej strony z prób obrony Kościoła przed utratą autonomii wobec nacisków i wpływów politycznych (stricte świeckiej rzeczywistości), z drugiej, istniała faktyczna różnica intelektualnego poziomu pomiędzy duchownymi a świeckimi, co sprowadzało tych drugich do roli pasywnych odbiorców nauczania pasterzy<sup>83</sup>.

Prócz eklezjologii instytucjonalnej należy również zaznaczyć renesansową teologię Roberta Bellarmina, który podkreślając widzialność rzeczywistości Kościoła, jednocześnie koncentrował się na jego wymiarze nadprzyrodzonym. Kościół postrzegał jako ciało, organizm żywy (ukazujący się w wyznawaniu wiary, sprawowaniu sakramentów itp.), który posiada również duszę, czyli dary Ducha Świętego: wiarę, nadzieję i miłość, przez które wierni łączą się z Chrystusem Głową<sup>84</sup>. Pokłosiem reformacji stał się w teologii kontrreformacyjnej rozwój nauki o znamionach Kościoła katolickiego, które dowodzić miały jego prawdziwości oraz wiarygodności jako Kościoła Chrystusowego. Poszczególne znamiona: jedność, świętość, powszechność i apostołskość, zgodnie z ówczesnym modelem obrony widzialnej rzeczywistości

---

<sup>81</sup> Por. Kubiś, *Główne etapy kształtowania się...*, s. 76-78.

<sup>82</sup> Kilka skrajnych poglądów przywołuje w tej kwestii Jacek Woźniakowski w książce *Laik w Rzymie i w Bombaju*: „Panowało przekonanie, że nie sposób być dobrym chrześcijaninem w świecie, że chrześcijanin w świecie jest zasadniczo grzesznikiem i niech nawet nie próbuje nie grzeszyć; niech sobie nie wyobraża, że się to uda. Podstawową dlań cnotą jest pokuta. To znaczy: nie o to chodzi, by nie grzeszyć, tylko by żałować za grzechy: ci zaś którzy chcą być dobrymi chrześcijanami muszą porzucić świat» (Leclercq), (...) coraz częściej słowo Kościół oznaczać zaczęło tylko duchowieństwo w przeciwieństwie do laikatu. Przeciwwstawienie to wyostrzyły dodatkowe okoliczności przede wszystkim ta, że duchowni stanowili inteligencję, więcej: byli jednymi intelektualistami średniowiecza. Aż do renesansu słowo *literatus* było synonimem duchownego, «kleryka», podczas gdy synonimem «laika» było *illiteratus*, względnie prostaczek: *idiot*. Uduchowieni klerkowie są jak anioły, pisał pewien autor średniowieczny, a twardogłowi, przyziemni laicy jak bydło: *laicorum genus bestiale*”. Dla oddania sprawiedliwości historycznej Woźniakowski podkreśla, że stosowane wówczas określenia nie miały aż tak pejoratywnej konotacji jak dzisiaj. Por. J. Woźniakowski, *Laik w Rzymie i w Bombaju*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1965, s. 56.

<sup>83</sup> Przekonanie to trwało aż do początków XX w., o czym świadczy fragment encykliki *Vehementer*, Piusa X: „Kościół jest z samej swej istoty społeczeństwem nierównym, to znaczy społeczeństwem obejmującymi dwie kategorie osób: pasterzy i trzodę... Jedynym obowiązkiem rzesz jest pozwolić się prowadzić i jak posłuszna owczarnia dążyć za pasterzem”. Cyt. za: tamże, s. 61.

<sup>84</sup> Kubiś, *Główne etapy kształtowania się...*, s. 80.

Kościoła, przedstawiane były właśnie z tej perspektywy. W tym również znamię świętości przedstawiano jako nadzwyczajne działanie Ducha Świętego przejawiające się w heroicznym praktykowaniu cnót oraz zdolności do czynienia cudów<sup>85</sup>. W kolejnych stuleciach na podstawie sformułowanej metody *via notarum* zaczęto wypracowywać traktat *De vera Ecclesia* przy jednoczesnym postrzeganiu Kościoła jako *societas perfecta*<sup>86</sup>. Zdecydowane pogłębienie takiego spojrzenia dokonało się poprzez konfrontację z nowożytnymi państwami kształtującymi się pod wpływem idei oświeceniowych, odstępując od treści Objawienia i autorytetu Kościoła. W związku z tym Eklezja zaczyna przedstawiać się jako społeczność doskonała, nieporównywalna z żadną inną społecznością i posiadającą niezawodne światło prawdy<sup>87</sup>.

Kolejnym istotnym wkładem w refleksję eklezjologiczną stało się nauczanie Soboru Watykańskiego I oraz okres do niego przygotowujący. Potrzebę zwołania soboru widział papież Pius IX już w 1849 r., a w encyklice *Quanta cura* (8.12.1864) dał wyraz swojej świadomości odnośnie do konieczności nowego spojrzenia na Kościół i jego obrony w dialogu ze zmieniającym się światem. Choć Sobór Watykański I nie uchwalił żadnego spójnego dokumentu o Kościele, to w soborowych pracach przygotowawczych pojawił się schemat *De Ecclesia Christi*, w którego skład miały wchodzić później uchwalone i przyjęte na Soborze konstytucje *Dei Filius* i *Pastor aeternus*. Mimo, iż schemat *De Ecclesia* nie stał się soborowym dokumentem, to zawarta w nim treść stanowi świadectwo zmiany w refleksji o Kościele. Schemat zawiera jeden z istotnych elementów nauczania Piusa IX, który postulował, by w eklezjologii w równym stopniu uwzględniać obok aspektu instytucjonalnego i jurydycznego również perspektywę mistyczną. Stąd w schemacie pojawia się idea Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa<sup>88</sup>, która stanowiła początek zwrotu od potrydenckiej koncepcji *societas*<sup>89</sup>. Zaproponowanie w schemacie definicji Kościoła jako Ciała Chrystusa było owocem pracy teologów szkoły rzymskiej – takich,

---

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Por. J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 37.

<sup>87</sup> H. Seweryniak, *Lumen gentium w krajobrazie eklezjologii*, *Więź* 38,1 (1995), s. 92.

<sup>88</sup> Bartnik zaznacza, że związek Kościoła z Wcieleniem pojawiał się już jako intuicja w pracach kilku polskich teologów XVII-XIX w., m.in.: K. Drużbicki, J. Hacki, Ł. Głuchowski, J. Poszczakowski, P. Semenko. Por. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 43.

<sup>89</sup> Tamże, s. 38-39.

jak J. Perrone, C. Passaglia, K. Scharder, J.B. Franzelin, J. Kleutgen, J.M. Scheeben – to dzięki ich działalności aspekt instytucjonalny Kościoła został odsunięty na bok, dając miejsce nadprzyrodzonemu. W uzasadnieniu swoich poglądów przedstawiciele szkoły przypomnieli, że pojęcie Mistyczne Ciało Chrystusa jest nauką pochodzącą z Pisma Świętego, ponadto pozwala na przełamanie powszechnej opinii o instytucjonalnym charakterze Kościoła, podczas gdy nie byłoby instytucji, gdyby nie rzeczywistość wspólnotowo-nadprzyrodzona<sup>90</sup>. Encykliki kolejnych papieży – Leona XIII (*Satis cognitum* 1896, *Divinum illud munus* 1897) oraz Benedykta XV (*Spiritus Paraclitus* 1920) akcentowały niektóre z elementów koncepcji Kościoła jako Mistycznego Ciała, jednak dopiero encyklika Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943) daje jej w teologii mocne usankcjonowanie Magisterium<sup>91</sup>.

Równolegle wobec nowych akcentów w nauczaniu papieży zasadnicze odrodzenie eklezjologii nastąpiło w XIX w. dzięki działalności – obok szkoły rzymskiej – szkoły tybindzkiej. Szczególnym reprezentantem szkoły w Tybindze był J.A. Mohler, rozwijający swoją eklezjologię od paralelnego ukazania ziemskiej i nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła kierowanej przez Ducha Świętego, poprzez próbę utworzenia spójnej syntezy boskiej i ludzkiej natury Kościoła. Ostatecznie Mohler zaproponował spojrzenie na Kościół z perspektywy chrystologicznej, wprowadzając w eklezjologię analogię unii hipostatycznej w Chrystusie, która pozwoliła na zachowanie równowagi i odrębności pomiędzy aspektem ludzkim i boskim, przy jednoczesnym zachowaniu ich nierozdzielności. W ten sposób Eklezja staje się trwającym Wcieleniem, czyli obecnością i zbawczą działalnością Chrystusa w świecie<sup>92</sup>. Propozycja Mohlera stała się na tyle istotna i przyjęta w teologii, że ukazanie Kościoła jako przedłużenia Wcielenia zostało wprowadzone w tekst I rozdziału *Lumen gentium*<sup>93</sup>.

Przedstawiony w niniejszym punkcie krótki rys historyczny pozwala zauważyć następujące zależności: po pierwsze, od czasów apostoelskich podkreślano ścisły, wręcz organiczny związek Chrystusa z Kościołem – stąd posługiwanie się kategorią ciała czy

---

<sup>90</sup> Kubiś, *Główne etapy kształtowania się...*, s. 90.

<sup>91</sup> Tamże, s. 87.

<sup>92</sup> Tamże, s. 88.

<sup>93</sup> KK 8: „Dlatego na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służyła Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu Jego ciała” Myśl tę wykorzystał już Leon XIII w encyklice *Satis cognitum* (1896).

później mistycznego ciała, co pozwalało z jednej strony uchwycić widzialność społeczności mającej w sobie również nadprzyrodzoną rzeczywistość i cel. Po drugie, z nadprzyrodzonym charakterem Eklezji łączono również działanie Ducha Świętego, a z obu aspektów – chrystologicznego i pneumatologicznego wyrosło przekonanie o sakramentalności Kościoła. Historia pokazuje, że problem z uchwyceniem duchowego (inaczej: nadprzyrodzonego, boskiego, niewidzialnego) i połączeniem go z instytucjonalnym (widzialnym, ludzkim) wymiarem Kościoła skutkowało pojmowaniem świętości jako stanu nadzwyczajnego, dostępnego tylko nielicznym wybranym, którzy wykazywali się spektakularnymi czy heroicznymi czynami. Ponadto z dokonanej analizy daje się wysnuć wniosek, że w refleksji eklezjologicznej zdecydowanie zagadnienie świętości odnoszono do Kościoła jako całości, czyli rzeczywistości, przez którą udzielane zostaje zbawienie. Pomijana zostaje kwestia osobistej odpowiedzi, a właściwie w ogóle spojrzenie na Eklezję jako na wspólnotę złożoną z wolnych jednostek, co wydaje się oczywiste, jeśli wziąć pod uwagę kontekst historyczno-społeczny poszczególnych okresów historycznych. Emancypacja osoby ludzkiej jako podmiotu działania, docenienie jej roli w społeczności są jak się zdaje zjawiskiem wyrosłym w okresie około oświeceniowym, a jego narastanie stało się w historii istotnym wyzwaniem dla eklezjologii, jak i całego życia kościelnego.

### **1.1.2. Teologiczny i społeczny kontekst okresu poprzedzającego *Vaticanum II***

Bezpośrednim przygotowaniem do nauczania Soboru Watykańskiego II były przemiany zarówno w teologii, jak i w życiu Kościoła na początku XX w. Pierwszym istotnym impulsem było szczególne zwrócenie uwagi na rolę Pisma Świętego, Tradycji oraz nauczania Ojców Kościoła, a zapoczątkowana wówczas odnowa egzegetyczna i patrystyczna poskutkowały spojrzeniem na Kościół z perspektywy jego misteryjnego charakteru. Równolegle coraz intensywniej rozwijał się ruch odnowy liturgicznej, w ramach której silniej podkreślano powszechne kapłaństwo wiernych, a co za tym idzie, postulowano większe zaangażowanie i uczestnictwo świeckich w liturgii, dowartościowanie ich osobistego dążenia do świętości oraz współdziałanie z hierarchią, głównie w aspekcie obecności w świecie (istotną rolę odgrywała w tym zakresie



działalność Akcji Katolickiej). I wreszcie początek XX w. to również czas odnowy misyjnej, która w swojej działalności odwoływała się do pojęcia Kościoła jako Mistycznego Ciała, w aspekcie misji rozumianego jako rzeczywistość, w którą wszczepiani są nowi członkowie<sup>94</sup>. Z zagadnieniem misji bezpośrednio wiąże się początek ruchu ekumenicznego. Również ta działalność chrześcijan zaangażowanych w dążenie do jedności dała impuls eklezjologii katolickiej do ponownego spojrzenia na Kościół w perspektywie przekazywania zbawienia<sup>95</sup>.

W działalności teologicznej na uwagę zasługuje dorobek eklezjologiczny postaci takich jak K. Adam, C. Feckes, D. Haugg, gdyż wypracowane przez nich poglądy znalazły swoje odzwierciedlenie w dokumentach soborowych oraz przedsoborowej konstytucji *Mystici Corporis Christi*. K. Adam proponował spojrzenie na Kościół z perspektywy syntezy chrystologii i pneumatologii, w której podkreślał rolę Ducha Świętego jako duszy Kościoła oraz jedność (jako jedno ze znamion) jako rzeczywistość wewnętrzną – zjednoczenie wiernych z Chrystusem Głową – a nie tylko zewnętrzną. Przypomina także o nadprzyrodzonym charakterze Kościoła oraz o jego związku z Królestwem Bożym. Z kolei C. Feckes odnosi rzeczywistość Kościoła do Wcielenia, w którym dokonało się wywyższenie ludzkiej natury, co stanowi paradygmat do uświęcania wiernych w Kościele i przez Kościół. Stąd Kościół przedstawiony jest jako kontynuacja Wcielenia i dzieła odkupienia (w znaczeniu ich udostępniania). Feckes najchętniej odnosi się do obrazu Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa i rozszerza związek Chrystusa z Eklezją na całą ludzkość. Wydaje się, że jeszcze dalej analogię Inkarnacji wykorzystał D. Haugg, stwierdzając, że przez Wcielenie wszyscy ludzie zostają wszczepieni w Logos<sup>96</sup>, natomiast Kościół w teologii D. Hauggsa przedstawiony jest z perspektywy zmartwychwstania, dającego mu życiodajne siły oraz z uwzględnieniem Eucharystii, w której umocniona zostaje wzajemna miłość wiernych. Odnośnie do ochrzczonych Hauggs formułuje stwierdzenie o ich *incorporatio*

---

<sup>94</sup> G. Jankowiak, *Ciało Chrystusa i Lud Boży jako obrazy Kościoła w pierwszej połowie XX w. Rys historyczno-teologiczny*, Colloquia Theologica Ottoniana 2 (2004), s. 100.

<sup>95</sup> Por. A. Kubiś, *Eklezjologiczny charakter Vaticanum II*, Polonia Sacra 11 (2002), s. 166.

<sup>96</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* wykorzystują tę intuicję i przedstawia ją w następujący sposób: „Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Zrodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu”. KDK 22.



w Chrystusa, które jest kontynuacją Jego *incorporatio*, co więcej, wierny poprzez chrzest otrzymuje tę samą łaskę, którą Chrystus otrzymał od Ojca. Z kolei przystępowanie ochrzczonych do komunii św. zostaje przedstawione nie tyle jako przyjmowanie Chrystusa, co wchłonięcie wiernych w Niego<sup>97</sup>.

Niejako za podsumowanie intensywnie toczącej się refleksji teologicznej nad Kościołem jako Mistycznym Ciałem Chrystusa należy uznać encyklikę Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (29.06.1943). Z jednej strony, głos papieża wydawał się konieczny ze względu na pojawiające się błędy wokół pojęcia Kościoła – wojujący racjonalizm wykluczał wszelkie odniesienie do nadprzyrodzoności, naturalizm podkreślał tylko społeczno-organizacyjną stronę Kościoła, pojawił się również fałszywy mistycyzm<sup>98</sup> przerysowujący boski wymiar Kościoła; z drugiej, w obrębie samej eklezjologii pojawiała się potrzeba usystematyzowania nauki o Eklezji jako Mistycznym Ciele Chrystusa. W encyklice Pius XII szeroko omawia związek pomiędzy Chrystusem a Kościołem, w Jego funkcji Głowy, rolę Ducha Świętego oraz udział poszczególnych wiernych (hierarchii i laikatu) w organizmie Kościoła. Daje się również zauważyć podkreślenie sakramentalnego wymiaru Kościoła i roli poszczególnych sakramentów<sup>99</sup>. Już na początku encykliki podkreśla, iż celem omawiania tego zagadnienia jest przyczynienie się do wzrostu doskonałości i świętości członków Kościoła<sup>100</sup>. W dalszej części dookreśla, czym jest wspomnianą świętość członków Kościoła:

„(...) Oczywiście, zgodne jest z prawdą to, że ci, co mają w Kościele świętym władzę od Boga, są członkami naczelnymi i pierwszymi, ponieważ przez nich z woli samego Boskiego Odkupiciela trwają nadal i wiecznie żyją urzędy Chrystusowe nauczyciela, króla i kapłana. Mimo to Ojcowie Kościoła, wychwalając posługi i stopnie, zajęcia i urzędy, klasy i obowiązki tego Ciała, słusznie całkiem mają przed oczyma nie tylko

---

<sup>97</sup> Jankowiak, dz. cyt., s. 101-105. Autor w dalszej części artykułu przedstawia krytyczne stanowisko wybranych teologów wobec postulatu o przedstawianiu Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa. M.D. Koster krytykował posługiwanie się obrazem ciała w stosunku do Chrystusa, gdyż jest to określenie mało precyzyjne, wśród głównych zarzutów odwoływał się do: deprecjacji aspektu hierarchicznego w Kościele, utwierdzenie myślenia o Kościele w kategoriach solidarystyczno-społecznych oraz zbyt pochopne działania ekumeniczne. Podobnie jak N.A. Dahl, Koster postulował przyjęcie jako podstawowej w eklezjologii kategorii Ludu Bożego, gdyż przedstawia ona Kościół w perspektywie całej historii zbawienia. Por. tamże, s. 108-109.

<sup>98</sup> Pius XII, *Mystici Corporis Christi* 10.

<sup>99</sup> Tamże 16.

<sup>100</sup> Tamże 11.

tych, co piastują godność kapłańską, lecz także i tych wszystkich, co poszli za radami ewangelicznymi i albo wśród ludzi pędzą życie pełne znoju i trudu lub też cichy w spokoju i milczeniu żywot wiodą, albo jedno z drugim usiłują złączyć według właściwych stanowi swojemu wymagań. I tych także, co chociaż żyją wśród świata, z wielką ochotą oddają się dziełom miłosierdzia, ratując ciała i dusze bliźnich, a nawet tych co żyją związani czystym węzłem małżeńskim. Owszem, w obecnych warunkach zwłaszcza, trzeba zwrócić uwagę na tych ojców i matki rodzin, a także na rodziców chrzestnych i na wszystkich w ogóle świeckich ludzi, którzy pomagają hierarchii kościelnej w rozszerzaniu Królestwa Boskiego Odkupiciela, aby pamiętali o tym, że choć często tylko podrzędne to jednak czcigodne w społeczności chrześcijańskiej zajmują miejsce i że przy łasce i pomocy Bożej mogą również dojść na szczyty świętości, która według obietnic Pana Jezusa, nigdy nie wygaśnie w Kościele świętym”<sup>101</sup>.

Odwołując się do treści encykliki, A. Zubierbier zauważa, że według Piusa XII mówienie o Mistycznym Ciele pozwala na rozwój personalistycznego podejścia w eklezjologii, gdyż funkcja kierownicza Chrystusa Głowy nie wyklucza odpowiedzi wiernych, a wręcz domaga się ich aktywnej odpowiedzi<sup>102</sup>.

Pomiędzy uwzględnieniem teologicznego a społecznego kontekstu refleksji o Kościele i *vocatione ad sanctitatem*, wydaje się, że warto wskazać także na sposób przedstawiania świętych w literaturze hagiograficznej pierwszej połowy XX w. Kwestię tę w sposób naukowy opracowała w latach 70. XX w. U. Borkowska, przedstawiając proces przemian w literaturze hagiograficznej w XIX w. i pierwszej poł. XX stulecia. Autorka wskazała, że zainteresowaniem cieszył się zwłaszcza nurt hagiografii popularnej, w której przeważała orientacja moralizatorska, bez uwzględnienia krytyki źródeł. W refleksji naukowej pojawiały się próby wykorzystania wpracowanych na Zachodzie metod historycznych, niemniej nie był to wiodący kierunek. Co ciekawe, zakres hagiografii został rozszerzony o dzieła duchowe dotyczące życia wybitnych postaci historycznych, ale które nie zostały oficjalnie włączone do grona świętych czy błogosławionych, a nawet nie rozpoczęto ich procesu<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Tamże 15.

<sup>102</sup> A. Zubierbier, *Chrystus Głową Ciała Mistycznego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 12,2 (1965), s. 47.

<sup>103</sup> U. Borkowska, *Hagiografia*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*, red. M. Rechowicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1977, s. 10-11.

Natomiast jeśli chodzi o samo zainteresowanie świętymi, to według U. Borkowej bardzo istotny wpływ na nie miały wydarzenia historyczne, zmieniające sytuację Polski w XIX w. i pierwszej połowie XX w. Ze względu utratę niepodległości święci związani z państwowością Polski zaczęli być czczeni oraz przedstawiani właśnie w kontekście patriotycznym, co po kolejnych tragicznych wydarzeniach doprowadziło do znacznego zmniejszenia zainteresowania nimi, aż do tego stopnia, że po odzyskaniu niepodległości zauważano jego niemal całkowity brak. Autorka zaznacza także zmianę w modelu postrzegania świętego, która silnie zaznaczona została wpływami kolejnych epok. Ewolucja ta przebiega w następujący sposób: od ideału romantyczno-patriotycznego, poprzez bohatera zaangażowanego w pracę u podstaw, aż do świętego codzienności<sup>104</sup>:

„(...) nie ma jego życiu cudów, zachwytów, objawień. Wszystko zdaje się być proste i naturalne. Pan Bóg zdaje się od niego wymagać nie tyle nadzwyczajnych umartwień, ile wyczerpania się w pracy apostołskiej i wyniszczenia wewnętrznego. Święty otoczony jest szarżyzną codziennego dnia”<sup>105</sup>.

Wydaje się zatem, że jeszcze przed soborem watykańskim II coraz bardziej popularna stawała się intuicja o świętości powszedniej i powszechnej. Pewnej nowej interpretacji doczekała się sugerowana droga do świętości, właśnie poprzez dowartościowanie codziennego życia oraz sposobu przeżywania go. Tym samym, dzięki tej nowej, codziennej drodze, świętość zaczęła jawić się jako coś bardziej dostępnego zwykłemu człowiekowi, a przez to i możliwego do zrealizowania.

Obok istotnego wątku dotyczącego rozwoju nauki o Kościele oraz polskiego kontekstu hagiograficznego, dla zrozumienia soborowej idei *de univerasali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* konieczne wydaje się nakreślenie tła kondycji zachodniego społeczeństwa w pierwszej połowie XX w. Oczywiście czas ten pozostaje w cieniu konsekwencji dwóch wojen światowych, które odcisnęły swoje piętno na przynajmniej trzech pokoleniach i doprowadziły do zburzenia ówczesnego porządku oraz zrujnowania znanych punktów odniesienia. W tym kontekście, wskutek trwających wojen doszło do zmiany w funkcjonowaniu rodziny – kobiety zmuszone były do

---

<sup>104</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>105</sup> T. Kalkstein, *Życie wewnętrzne M. Celiny Borzęckiej. Opracowanie na podstawie dokumentów*, Poznań 1936, s. 7, cyt. za: Borkowska, dz. cyt., s. 22.

zabezpieczania utrzymania, mężczyźni opuszczali domy, a po powrocie na nowo musieli uczyć się życia rodzinnego. W czasie po II wojnie światowej w społeczeństwach dawały się odczuć brak wiary, optymizmu, wewnętrzne rozdarcie, potrzeba szukania nowej drogi do zbudowania świata na nowo. Jednocześnie silnie przejawiał się brak zaufania do instytucji zwierzchnich, państwowych, ale również do Kościoła, postrzeganego jako nadto oddalony od zwykłego człowieka oraz obciążonego zarzutem o zbyt mało radykalną opozycję w czasie minionej wojny. Budujący się nowy porządek państw i narodów doprowadził do zmiany wcześniejszych priorytetów życiowych, na pierwszy plan wysunęły się odzyskanie poczucia bezpieczeństwa, zbudowanie i zapewnienie dobrobytu, co w krótkim czasie zaowocowało rozrostem mentalności konsumpcjonistycznej, której pomagał szerzący się sekularyzm życia społecznego. Na płaszczyźnie dotychczasowego systemu wartości również doszło do zasadniczej zmiany: cenione wcześniej dyscyplina, posłuszeństwo czy wierność ustąpiły miejsca osobistej odpowiedzialności, odwadze w podejmowaniu ryzyka, samorealizacji, tolerancji<sup>106</sup>. Podsumowując okres zmian po II wojnie światowej, można określić jako czas odbudowy i przebudowy systemu wartości, znaczący rozwój techniki, wzrost znaczenia jednostki, ale i społeczeństw oraz upadek dotychczasowej hegemonii krajów Europy zachodniej<sup>107</sup>. We wspólnocie Kościoła obserwowane przemiany społeczne stają się wyzwaniem i koniecznością nie tyle do wprowadzania zmian doktrynalnych w swoim nauczaniu, co rozeznania drogi nowego sposobu relacji ze światem<sup>108</sup>.

Jednocześnie, jak wskazuje W. Pluta, człowiek doświadczony tragicznymi wydarzeniami pierwszej połowy XX w., zawiedziony rzeczywistościami materialnymi i wystraszony tym, do jak wielkiego zniszczenia może za pomocą swoich coraz większych możliwości doprowadzić, obok postawy nihilizmu czy ateistycznego egzystencjalizmu odczuwa również tęsknotę za autentyczną świętością. Próba odpowiedzi na to pragnienie już nie tylko wybitnych jednostek, ale wielu zarówno świeckich, jak i duchownych, znajdowała swoje impulsy w jeszcze przedsoborowej próbie odnowy tzw. zdrowego spirytualizmu. Towarzyszyły temu dokonania ruchu

---

<sup>106</sup> M. Strzelecki, *Europa i świat w dobie Soboru Watykańskiego II – zarys przemian*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, red. M. Białkowski, GroupMedia, Toruń 2014, s. 58-63.

<sup>107</sup> Jankowiak, dz. cyt., s. 110.

<sup>108</sup> Strzelecki, dz. cyt., s. 45.

biblijnego i liturgicznego, encykliki papieża o kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa, o rekolekcjach zamkniętych, o świętości życia kapłańskiego, a także działalność obecnych w Zachodniej Europie ruchów małżeńsko-rodzinnych oraz postulat napisania podręczników ascetyki przeznaczonych dla świeckich<sup>109</sup>.

Wśród prób poszukiwania drogi realizacji dążenia do świętości chrześcijanina XX w. coraz głośniej do głosu dochodził problem stosunku do dóbr doczesnych. Realizowany przez zakonników model oderwania od świata był niemożliwy do przyjęcia w warunkach świeckiego życia, ponadto kłócił się z coraz szerszym zachwytem nad stworzeniem i możliwością jego przekształcania przez człowieka. Kwestię tę dosadnie na dwadzieścia pięć lat przed soborem ujął T. de Chardin:

„Wokół nas prawdziwa walka toczy się nie pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi, lecz pomiędzy dwoma rodzajami wierzących. Ścierają się dwa ideały, dwie koncepcje boskości. Najlepsi spośród niewierzących odrzucają chrystianizm nie dlatego, że jest on zbyt trudny, lecz dlatego, że wydaje im się nie dość piękny. Jeżeli nie uznają Chrystusa, to dlatego, że nie widzą Jego łączności z tym, co wielbią, czego oczekują. Powstaje religia ziemi, przeciwna religii nieba”<sup>110</sup>.

I jeszcze G. Marcel:

„(...) niezależnie od tego, co powiedziało tylu duchownych i doktorów, moim najgłębszym pragnieniem i najbardziej niewzruszonym przeświadczeniem pozostaje, iż Bóg nie chce być bynajmniej kochany przez nas wbrew temu, co zostało stworzone; lecz chwała Boża zaczyna się i dokonuje przez stworzenie. Oto dlaczego tyle książek «budujących» jest dla mnie nie do zniesienia. Ów Bóg wrogi temu, co stworzone, jest jak gdyby zazdrosny o własne dzieło, jest w moich oczach jedynie Bożkiem”<sup>111</sup>.

Ponadto obok konieczności wypracowania modelu świętości realizowanego w świecie pojawił się postulat, by była to koncepcja świętości powszechnej i powszedniej. W. Pluta wskazuje, że idea ta wyostrzyła się na skutek zmian społecznych kontestujących tak podstawowe wartości, jak małżeństwo czy rodzina. Chodziło zatem o taki sposób, model świętości, który mógłby zostać zrealizowany w świeckim stanie życia i w różnych profesjach. Przeczucie to znalazło swoje

---

<sup>109</sup> W. Pluta, *Powszechne powołanie do świętości*, Ateneum Kapłańskie 68,5-6 (1965), s. 316.

<sup>110</sup> T. de Chardin, *Quelques réflexions sur la conversion du Monde*, cyt. za: Pluta, dz. cyt., s. 321.

<sup>111</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, cyt. za: Pluta, dz. cyt., s. 322.

odzwierciedlenie w przedsoborowych kanonizacjach świeckich, a także w nauczaniu m.in. papieża Jana XXIII, który w encyklice *Mater et Magistra* tak formułuje współczesny rys świętości:

„Z tego jednak, cośmy tu pokrótce powiedzieli, nie należy wnioskować, że Synowie Nasi, zwłaszcza należący do stanu świeckiego, postąpią roztropnie, jeśli będą mniej gorliwie wnosić właściwy chrześcijanom wkład w sprawy życia doczesnego. Przeciwnie, oświadczamy raz jeszcze, że należy uważać tę pracę za bardzo ważną i poświęcać jej coraz więcej starań.

W rzeczywistości bowiem Chrystus Pan, modląc się uroczyście o jedność Swego Kościoła, o to prosił Ojca dla swych uczniów: «Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale żebyś ich zachował od złego». Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne, jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego, albo jak gdyby zajmowanie się tymi sprawami przynosiło ujmę godności człowieka i chrześcijanina.

A tymczasem jest najzupełniej zgodne z planami Opatrzności Bożej, by ludzie rozwijali się i doskonalili przez wykonywanie swej codziennej pracy, którą wszyscy niemal pełnią w dziedzinach związanych z życiem doczesnym. Z tej to przyczyny Kościół stoi w czasach obecnych wobec trudnego zadania przystosowania rozwijającego się współcześnie stylu życia do zasad kultury oraz nauki zawartej w Ewangelii. Domaga się tego od Kościoła sama epoka i wszyscy wydają się najgoręcej tego pragnąć już nie tylko dlatego, żeby móc osiągnąć wyższe cele, lecz także i po to, aby swym osiągnięciem zapewnić trwałość i zabezpieczyć się przed szkodą. W tej sprawie – jak już powiedzieliśmy – Kościół domaga się pomocy przede wszystkim od katolików świeckich, którzy w tym celu powinni podejmować swe doczesne zajęcia tak, by swe obowiązki wobec innych pełnić w łączności duchowej z Bogiem przez Chrystusa i przyczyniać się przez to do większej chwały Bożej, jak tego uczył św. Paweł Apostoł: «Czy tedy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie». A gdzie indziej: «Wszystko, cokolwiek czynicie słowem lub uczynkiem,

wszystko w imię Pana Jezusa Chrystusa czyńcie, przez Niego dzięki Bogu Ojcu składając»<sup>112</sup>.

Ukazany w niniejszym paragrafie historyczny rys rozwoju refleksji o Kościele oraz sytuacja społeczna poprzedzająca bezpośrednio sobór watykański II pozwalają na zauważenie zależności pomiędzy przyjmowanym obrazem Kościoła a pojmowaniem roli poszczególnych jego członków, w tym również sposób realizacji ich zbawienia. Im bardziej akcentowany był instytucjonalny wymiar Kościoła, tym świętość przedstawiana była jako zjawisko nadzwyczajne, dostępne tylko nielicznym wybranym. Natomiast dowartościowanie nadprzyrodzonego charakteru Eklezji pomogło w stopniowym kształtowaniu się intuicji o świętości osadzonej w *mysterium Ecclesiae*, stąd dostępnej dla każdego.

Niewątpliwie również daje się zauważyć, jak zmieniające się realia społeczne zaczynają oddziaływać na szeroko rozumiane życie kościelne, w tym także nad refleksją eklezjologiczną. Wydaje się, że ze wszystkich traktów teologii dogmatycznej właśnie na eklezjologię najsilniej oddziałuje zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy. Z kolei kwestia świętości człowieka w Kościele, z powodu m.in. rozwoju technologicznego, a także wzrostu aktywności społecznej i kościelnej katolików świeckich, musiała zostać ponownie przemyślana, bez wykluczenia tych właśnie wymiarów. Pytanie o świętość laikatu niosło za sobą jednocześnie rozstrzygnięcie kwestii stosunku Kościoła do świata, a tym samym określenia, jaką rolę i jakie miejsce w nim mają katolicy świeccy. Stwierdzić przy tym powoli można, że pogłębienie refleksji o naturze Eklezji pomogło w nowym spojrzeniu na jej świętość realizowaną przez poszczególnych członków. To połączenie wydaje się niezwykle istotne, gdyż nie zamyka dążenia do świętości człowieka tylko do jego osobistej sprawy, ale ukazuje mu, że to Eklezja jest miejscem, z którego czerpie on udział w życiu Bożym.

---

<sup>112</sup> Jan XXIII, *Mater et Magistra* 255-256.



## **1.2. *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* na soborze watykańskim II**

Zagadnienie powszechnego powołania do świętości w Kościele w bezpośrednich pracach przygotowawczych do soboru nie spotkało się z dostrzeżeniem, ani z jakimkolwiek postulatem podjęcia tego tematu w czasie obrad. Dlatego też również w tym paragrafie wydaje się istotne przedstawienie syntetycznej historii redakcji Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* od etapu utworzenia dokumentu zatytułowanego *Series anteparaeparatoria*, do ostatecznej wersji konstytucji. Dopiero na tej podstawie charakterystyka *Lumen gentium*, osadzona w kontekście jej powstawania, ukazuje swoje specyficzne rysy przedstawionej w niej eklezjologii, przez co bardziej zrozumiałe staje się znaczenie rozdziału V – *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*.

### **1.2.1. Etapy redakcji schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele**

Pierwszą oficjalną wiadomością dotyczącą zwołania soboru watykańskiego II było przemówienie papieża Jana XXIII wygłoszone 25 stycznia 1959 r., w Bazylice św. Pawła za Murami, na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Następnie, dla realizacji zamiaru zwołania soboru powołano Komisję Sondażową, której zadanie polegało na zebraniu opinii biskupów, uniwersytetów katolickich<sup>113</sup> i wydziałów teologicznych, a także dykasterii Kurii Rzymskiej odnośnie do określenia

---

<sup>113</sup> Swoją wkład w określenie zagadnień, którymi powinien zająć się Sobór, miał również Katolicki Uniwersytet Lubelski. W odpowiedzi na prośbę Komisji Przygotowawczej podczas posiedzenia rady Wydziału Teologicznego KUL w październiku dokonano wyboru członków poszczególnych sekcji (dogmatyczna, pastoralna, liturgiczna etc.), aby następnie przedstawione opinie zebrać we wspólny dokument i przesłać do przewodniczącego Komisji Przedprzygotowawczej D. Tardiniego. Wśród zaproponowanych zagadnień teologicznych znalazły się w dokumencie kwestie takie jak: prośba o przedstawienie więzów łączących Kościół katolicki z innymi ochrzczonymi i nieochrzczonymi, propozycja wyraźniejszego ukazania w nauce o sakramentach ich związku z Chrystusem i Kościołem, rozwinięcie refleksji o przykazaniu miłości Boga i bliźniego przez rozszerzenie go o miłość do narodu i ludzkiej społeczności, z podkreśleniem, że wszyscy ludzie zostali stworzeni przez Boga i odkupieni przez Chrystusa. Oprac. za: J. Misiurek, *Wkład KUL w dzieło Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, red. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 70-72.

tematyki, jaka powinna zostać podjęta podczas Soboru<sup>114</sup>. Wymienione gremia w przeciągu zaledwie kilku miesięcy nadesłały swoje opinie do Komisji Sondażowej<sup>115</sup>, następnie wszystkie one zostały zebrane w materiał nazwany „Seria przedprzygotowawcza”<sup>116</sup>. Wspomnienie o perspektywie teologicznej, ściślej mówiąc eklezjologicznej, zarysowanej w *Series antepreparatoria* wydaje się o tyle istotne, gdyż wymienione w nim postulaty i opinie stanowią niejako pomost pomiędzy nauczaniem o Mistycznym Ciele Chrystusa ugruntowanym w encyklice Piusa XII a obrazami Kościoła zaprezentowanymi w dokumentach *Vaticanum II*. W dokumencie tym daje się zauważyć postulat przedstawienia całościowej wizji Kościoła, z uwzględnieniem zarówno aspektów chrystologicznych, jak i pneumatologicznych, a także pojmowania Eklezji jako sakramentu.

Dla oddania różnorodności opinii wyrażonych przez biskupów episkopatów całego świata trzeba zauważyć, że wielu z nich postulowało zajęcie się w soborowych pracach tematami takimi jak: autorytet i magisterium papieża, nieomyślność papieska, opieka Boża nad nauczaniem papieskim, powaga encyklik, posłuszeństwo należne dokumentom papieskim, władza biskupia, pochodzenie władzy biskupiej, biskup jako pasterz diecezji, stosunek władzy biskupiej do papieskiej, biskup i kapłani, magisterium Kościoła, rozwój dogmatów, nowe definicje dogmatyczne, znamiona Kościoła, członkowie Kościoła powszechnego i partykularnego<sup>117</sup>. Niemniej oprócz tych zagadnień szczegółowych wyraźnie zarysowuje się postulat przedstawienia holistycznej wizji Kościoła, która w sposób zrównoważony obejmowałaby zarówno jego ziemską rzeczywistość, jak i nadprzyrodzony charakter. Stąd pojęcie sakramentalności Eklezji wydawało się godzić zarówno aspekt widzialny i niewidzialny, zewnętrzny i wewnętrzny, chrystologiczny i pneumatologiczny Kościoła<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> Kubiś, *Eklezjologiczny charakter Vaticanum II*, s. 169.

<sup>115</sup> Autorka, będąc mieszkańcem archidiecezji katowickiej, pragnie podkreślić zaangażowanie biskupa właśnie tej diecezji w prace przygotowawcze i właściwe soboru watykańskiego II. W pracach tych brał udział biskup katowicki Herbert Bednorz – od 5 czerwca do 14 listopada 1960 r. zaangażowany został w działania Sekretariatu Prasy i Imprez, a następnie Komisji Apostolstwa Świeckich, Prasy i Widowisk; później, w czasie obrad soborowych powołano go do Komisji ds. Apostolatu Świeckich oraz Komisji ds. Prasy i Widowisk. Oprac. za: J. Myszor, H. Olszar, *Biskup Herbert Bednorz – śląski akcent na Soborze Watykańskim II*, w: *Studia Soborowe...*, s. 232-235.

<sup>116</sup> A. Kubiś, *Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego*, *Analecta Cracoviensia* 8 (1976), s. 197.

<sup>117</sup> Tamże, s. 213.

<sup>118</sup> Tamże, s. 196-197.

Rys chrystologiczny Eklezji został w *Serii przedprzygotowawczej* ukazany przede wszystkim w widzialnych elementach ustroju Kościoła, takich jak: prymat papieża, episkopat, kapłaństwo czy godność wiernych wynikająca z posiadania przez nich niezatartego znamienia chrztu św. Jednocześnie, odnosząc się do całości *mysterium Ecclesiae*, silnie zarysowało się przedstawianie Kościoła w relacji do Chrystusa poprzez odniesienie do Jego teandryzmu. W radykalnym ujęciu wspomnianej relacji, Kościół w swym bosko-ludzkim wymiarze staje się odbiciem unii hipostatycznej w Chrystusie<sup>119</sup>. Tym samym zaznaczyć trzeba, iż w wypowiedziach biskupów chrystologiczny rys Kościoła ukazany jest jako pewnego rodzaju równoległość, podobieństwo Kościoła do Chrystusa, a nie bezpośrednie przedłużenie czy utożsamienie<sup>120</sup> (jak to miało miejsce chociażby u Mohlera, por. 1.1.2.). Dla podkreślenia istotnej różnicy tożsamościowej w dokumencie pojawiło się określenie Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa, przez co relacje między nimi ujmowane są poprzez miłość, wierność i posłuszeństwo<sup>121</sup>.

Jednocześnie obok wymiaru chrystologicznego ukazuje się pneumatologiczny rys Kościoła, w którym Duch Święty jest przedstawiony jako Ożywiciel i współkształtujący wewnętrzny organizm Kościoła. Na rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej zwracała uwagę już koncepcja Kościoła jako Mistycznego Ciała – choć wydaje się, że niezbyt wyraźnie – gdzie Duch był ujmowany jako poruszający i jednoczący wiernych ze swoją Głową – Chrystusem. Natomiast w perspektywie sakramentalności objawia się i działa w wierzących poprzez udzielanie im łaski, darów czy cnót dla dokonania w nich upodobnienia do Chrystusa. To Duch ożywia, pomnaża życie łaski, towarzyszy w nauczaniu, stanowi źródło świętości, rozlewa żarliwość apostolską, aż po męczeństwo. Jego działanie jednak nie ogranicza się tylko do wewnętrznego wymiaru, ale właśnie dzięki Duchowi Kościół może pełnić swoją misję konsekracji świata<sup>122</sup>.

Do istotnych elementów refleksji przedprzygotowawczej należy również namysł nad samym pojęciem sakramentu w odniesieniu do Kościoła. W dokumencie ujawniły się trzy sposoby rozumienia sakramentalności Kościoła. Po pierwsze, bardziej ogólne rozumienie sakramentu jako *mysterium*, czyli widzialnego, ale zaraz tajemniczego i przekraczającego ludzkie pojmowanie, zbawczego działania Boga w Kościele.

---

<sup>119</sup> Tamże, s. 202.

<sup>120</sup> Tamże, s. 212.

<sup>121</sup> Tamże, s. 203.

<sup>122</sup> Tamże, s. 204.

Następnie w znaczeniu szczegółowym sakrament pojmowany jako znak, pod którym zakryte jest zbawcze działanie<sup>123</sup>. I wreszcie ujęcie pojęcia sakrament w odniesieniu do Kościoła, jako narzędzia, służącego zbawieniu człowieka w perspektywie eschatologicznej<sup>124</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że namysł nad sakramentalnym wymiarem Kościoła (w dokumentach soborowych właściwie rozumianym we wszystkich trzech aspektach<sup>125</sup> – przyp. MJ) doprowadzał do stworzenia jeszcze silniejszych konotacji pomiędzy wizją czym Kościół jest, a drogą do doskonałości wiernych, co już na etapie prac przygotowawczych ujawniało się w opiniach niektórych hierarchów:

„«Powinno się podkreślać dwa aspekty Kościoła, mianowicie, że jest społecznością zbawienia i wspólnotą świętych, która urzeczywistnia się dzięki uświęcaniu członków, zawsze należących do Boga. To urzeczywistnianie się nie ogranicza się do ziemi, ale trwa na wieki, choć przekracza zdolności naszego pojmowania. Następnie Kościół jako społeczność hierarchiczna na tej ziemi, a przez to i doczesna, jest właściwym i najstosowniejszym środkiem do uświęcania ludzi zgromadzonych w Kościele. A zatem jest świętym znakiem lub sakramentem, który oznacza i tworzy wspólnotę świętych»”<sup>126</sup>.

Na podstawie opinii zebranych w materiale przedprzygotowawczym Komisja teologiczna i jej Podkomisja *De Ecclesia* zredagowały projekt schematu o Kościele. Przedstawiony Komisji Centralnej dokument składał się z dwóch części. W pierwszej, dotyczącej natury Kościoła, znalazły się rozdziały: I. O naturze Kościoła, II. O członkach i konieczności zbawczej Kościoła, III. O sakrze biskupiej jako najwyższym stopniu święceń, IV. O biskupach rezydencjalnych, V. O zakonnikach, VI. O katolikach świeckich. Natomiast druga część schematu, odnosząca się do przejawów życia Kościoła, obejmowała następujące zagadnienia: o Magisterium kościelnym (VII), o władzy i posłuszeństwie w Kościele (VIII), o wzajemnych relacjach

---

<sup>123</sup> Tamże, s. 206-207.

<sup>124</sup> Tamże, s. 209.

<sup>125</sup> KK 1: „Ponieważ Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (...)”; KK 7: „Życie Chrystusa rozlewa się w tym ciełe na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem”; KK 8: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój święty Kościół, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też podtrzymuje; przez niego prawdę i łaskę rozlewa na wszystkich”.

<sup>126</sup> A. Soegijapranata, cyt. za: Kubiś, *Kościół jako sakrament...* (1975), s. 210.

między Kościołem i państwem oraz wolności religijnej (IX), obowiązek głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (X), o ekumenizmie (XI)<sup>127</sup>.

Z opracowanego schematu wyłania się kilka intuicji teologicznych, które znajdują swoje pogłębienie i rozwinięcie w ostatecznym dokumencie o Kościele. Projekt schematu zawierał w sobie ujęcie Kościoła przede wszystkim w kategorii Mistycznego Ciała Chrystusa oraz odnosił się do teandrycznej zasady Kościoła, która konstytuowała jego sakramentalność. Pojęcie sakramentalności i sakramentów znalazło swoje miejsce – w kontekście tego, czym jest Kościół – przed aspektem jurydycznej przynależności. Ponadto kwestia świętości Kościoła i jego członków została w schemacie zaproponowana w perspektywie realizacji rad ewangelicznych, związanych ze stanem życia zakonnego. Natomiast przy omówieniu zagadnienia dotyczącego katolików świeckich pojawiła się perspektywa ich szczególnej misji – konsekracji świata<sup>128</sup>. Do przedstawionego przez Komisję teologiczną schematu Komisja centralna wprowadziła liczne poprawki, od strony redakcyjnej dokonała usunięcia podziału dokumentu na dwie części, doprecyzowała nazwę schematu, określając go jako projekt Konstytucji dogmatycznej o Kościele oraz ujednoliciła zapis paragrafów<sup>129</sup>.

Po raz pierwszy zgromadzeni na soborze rozpoczęli prace nad dokumentem dogmatycznym o Kościele podczas pierwszej soborowej sesji w dniach 1–7 grudnia 1962 r. Dyskusja przebiegała w sposób wzbudzający emocje, do dokumentu zgłoszono liczne uwagi tak, że pod koniec sesji wiadomo było, iż wymaga on głębokiego przepracowania. Wśród zgłoszonych w czasie sesji postulatów najliczniej wybrzmiała konieczność uzupełnienia obrazu Kościoła o kategorię Ludu Bożego. Prócz tego pojawił się również głos L. Suenensa z Brukseli proponującego opracowanie dokumentu o Kościele z podziałem na kierunek refleksji *ad intra* i *ad extra*.

W czasie międzysesyjnych, gruntownych prac nad projektem, uwzględniono propozycje uzupełnienia schematu z różnych środowisk teologicznych. Uwzględniono zatem schemat o proponowaną przez krąg teologii niemieckiej kwestię przynależności do Kościoła; dalej, o kwestię relacji pomiędzy kolegium biskupów a papieżem; pod wpływem pracy biskupów chilijskich w dokumencie dokonano licznych odniesień do

---

<sup>127</sup> A. Kubiś, *Sakramentalna struktura Kościoła w schematach Komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego*, *Analecta Cracoviensia* 9 (1997), s. 246-247.

<sup>128</sup> Tamże, s. 249-252.

<sup>129</sup> Tamże, s. 254-255.

myśli biblijnej i patrystycznej. Poza tym skorzystano z opracowanego belgijsko-francuskiego schematu i wprowadzono w projekt dokumentu bardziej całościową wizję tajemnicy Kościoła, dowartościowano kwestię laikatu oraz podkreślono służebny charakter hierarchii. Ostatecznie po uwzględnieniu zgłoszonych propozycji i ponownej redakcji schematu składał się on z czterech rozdziałów roboczo zatytułowanych: 1. Tajemnica Kościoła, 2. O ustroju hierarchicznym Kościoła, a w szczególności o episkopacie, 3. O Ludzie Bożym a zwłaszcza o świeckich, 4. Powołanie do świętości w Kościele<sup>130</sup>. Powyższe streszczenie I etapu prac soboru watykańskiego II ukazuje stopniowe pojawienie się kwestii powołania do świętości – najpierw włączone w rozdział dotyczący życia zakonnego, a w redakcji przygotowanej na drugą sesję wyłonione jako osobne zagadnienie związane bezpośrednio z naturą Kościoła.

Druga sesja soboru (29.09 – 4.12.1963) pod przewodnictwem Pawła VI rozpoczęła się od tematyki eklezjologicznej. I tak na początku przedyskutowano ogólnie całość dokumentu o Kościele, a następnie przystąpiono do szczegółowych prac nad poszczególnymi jego fragmentami<sup>131</sup>. Obrady dotyczące powołania do świętości w Kościele rozpoczęły 25 października i trwały do 31 października 1963 r., w tym czasie zabrano głos w tej kwestii czterdzieści dziewięć razy<sup>132</sup>.

Na uwagę zasługuje polski akcent tej dyskusji w postaci przemówienia wygłoszonego przez Karola Wojtyłę, w którym pojawia się wiele uwag włączonych w ostateczny kształt piątego rozdziału *Lumen gentium*. Odnosząc się do zaproponowanego schematu *de vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, Wojtyła zwraca uwagę na dysproporcję pomiędzy opisem sprawczej przyczyny świętości Kościoła (posłannictwo Osób Bożych), przyczyny formalnej (Ciało Mistyczne i hierarchia), przyczyny materialnej (Lud Boży) a opisem celowości Kościoła, którym jest właśnie powołanie do świętości. Stąd proponował uzupełnienie schematu o opis świętości Kościoła jako jego istotnej właściwości<sup>133</sup> oraz o uświęcającym działaniu Ducha

---

<sup>130</sup> A. Nowicki, *Magna charta Soboru Watykańskiego II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Studia Paradyskie 3 (1993), s. 39-40.

<sup>131</sup> Tamże, s. 40-41.

<sup>132</sup> R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na soborze watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2011, s. 221.

<sup>133</sup> Por. KK 39.

Świętego w postaci łaski uświęcającej<sup>134</sup>. Następnie zwrócił uwagę na fakt, iż świętość Kościoła jest zarówno wpisana w naturę Kościoła, jak i jego stałą działalnością (uświęcenie ludzi) za pomocą darowanych mu narzędzi (środki uświęcania)<sup>135</sup>. W dalszej części przemówienia zaproponował uzupełnienie schematu o podkreślenie, że powołanie do świętości w Kościele dotyczy każdego człowieka, dlatego też konieczne wydaje się bardziej szczegółowe opisanie środków służących do jej osiągnięcia, zwłaszcza dla tych, którzy nie należą do stanu zakonnego, a powołani są do tego samego stopnia świętości<sup>136</sup>. Wśród kolejnych postulatów znalazły się: sugestia uwzględnienia pierwszeństwa miłości w uświęcaniu się każdej osoby, uwzględnienie godności osoby ludzkiej i jej doskonałości<sup>137</sup>, dokładniejsze wyjaśnienie samego pojęcia świętości, dowartościowanie łaski sakramentalnej zwłaszcza w sakramencie święceń, małżeństwa i bierzmowania oraz łaski stanu<sup>138</sup>. Na koniec zaproponował rozszerzenie zachęty do praktyki rad ewangelicznych poza grono osób konsekrowanych, włączając w tę propozycję także świeckich, odpowiednio do stanu ich życia<sup>139</sup>. Przemówienie podsumował następująco:

„Z drugiej strony trzeba, aby powołanie do świętości w Kościele nie było ograniczane, lecz aby wszyscy wiedzieli, że jest to im zadane i rzeczywiście możliwe. Dlatego Sobór ma pobudzać wszystkich sprawujących troskę o dusze, jak i świeckich do poszukiwania dróg i metod świętości również wewnątrz świata, aby oprócz ascezy monastycznej rozwijać również ascezę, że tak powiem, światową”<sup>140</sup>.

Czas pomiędzy drugą a trzecią sesją plenarną soboru zaowocował nowym dokumentem kościelnym – encykliką Pawła VI *Ecclesiam suam* z 6 sierpnia 1964 r., która również przyniosła kilka spostrzeżeń dotyczących Kościoła. Zaproponowana odnowa Kościoła została przedstawiona w perspektywie dążenia do świętości całej wspólnoty, by stał się on „taki, jakim chciał go mieć Chrystus, a mianowicie: jeden,

---

<sup>134</sup> Tamże 15.

<sup>135</sup> Por. tamże 42.

<sup>136</sup> Tamże 40.

<sup>137</sup> Tamże 32.

<sup>138</sup> Tamże 29, 41.

<sup>139</sup> K. Wojtyła, *Wypowiedź na piśmie na temat świętości Kościoła*, cyt. za: R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na soborze watykańskim II...*, s. 222-227.

<sup>140</sup> Tamże, s. 228-229.



święty i całkowicie oddany osiągnięciu doskonałości, do której powołał go i uzdolnił Chrystus”<sup>141</sup>. Encyklika podkreśla pielgrzymujący charakter Kościoła, dążenie do doskonałości we wszystkich wymiarach, a także konieczność podjęcia nowej dyskusji na temat dążenia do świętości wiernych, nie tyle w celu wypracowania nowych kierunków ascezy, a raczej dla rozbudzenia entuzjazmu do realizacji świętości za przykładem i nauczaniem Chrystusa. Jednocześnie dążenie do świętości przedstawione zostaje jako powszechne zadanie pasterzy i wiernych, którzy powinni przyczyniać się do wzrostu życia chrześcijańskiego, co wyrażałoby się poprzez świadectwo życia<sup>142</sup>. Wydaje się, że dokument Pawła VI stanowił w pewnym sensie (a na pewno tak było odnośnie do kilku jego punktów) zapowiedź odnowionego spojrzenia na Kościół, co przedstawione wyżej ujęcie świętości dobrze obrazuje. Jest ono bardzo mocno zbliżone do tego proponowanego przez *Lumen gentium*, niemniej wydaje się, że zaletą *Ecclesiam suam* jest ujęcie w jednym dokumencie elementów wizji Kościoła z uwzględnieniem jego obecności w świecie, co w dokumentach soborowych zostało rozdzielone na dwie konstytucje – dogmatyczną o Kościele i o Kościele w świecie współczesnym.

W czasie intensywnego okresu prac międzysesyjnych dokonano kolejnej redakcji schematu Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w związku z czym do prac podczas kolejnej sesji został on przygotowany w postaci ośmiu rozdziałów. Trzecia plenarna sesja soboru odbyła się w dniach od 14 września do 21 listopada 1964 r. Najpierw rozpoczęto głosowanie nad całością schematu, następnie nad poszczególnymi rozdziałami, dopracowywano podczas niej również rozdziały dotyczące eschatologicznego charakteru Kościoła oraz miejsca Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Spośród wszystkich rozdziałów najwięcej głosowań przeprowadzono nad rozdziałem III o hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie. Ponadto na specjalną prośbę przedstawiciela stanu zakonnego, odbyło się także głosowanie dotyczące wydzielenia z rozdziału V osobnego w całości poświęconego zakonnikom. Głosowanie nad ostateczną wersją rozdziału *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* odbyło się 17 października 1964 r. i podobnie jak w przypadku rozdziału VII, *de indole eschatologica ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum ecclesia caelesti*, ojcowie soborowi przyjęli je w największej zgodności spośród

---

<sup>141</sup> Paweł VI, *Ecclesiam suam* 41.

<sup>142</sup> Tamże 42.

wszystkich innych głosowań nad konstytucją (nad V rozdziałem głosowało 2146 osób, za: 2142, przeciw: 4)<sup>143</sup>. Nad całością schematu o Kościele ostatnie głosowanie przeprowadzono w dniu 21 listopada 1964 r., za wypowiedziało się 2156 ojców soboru, przeciw zagłosowało 5<sup>144</sup>.

W przedstawionym rysie historycznym redakcji Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* można zauważyć proces zmiany w pojmowaniu świętości. Początkowo, jak było to powszechne w okresie przed soborem watykańskim II, świętość ściśle wiązana była ze stanem zakonnym, którego szczególnym celem było dążenie do doskonałości chrześcijańskiej. Stopniowo, poprzez odwołanie do myśli biblijnej czy patrystycznej w konstruowaniu wizji soborowej wizji Kościoła, sytuacja ta zaczęła się zmieniać i świętość kojarzona i wiązana ze stanem zakonnym, coraz bardziej sprowadzana została w refleksję nad naturą Eklezji. Jak się wydaje, dopiero ten proces pozwolił na to, by powołanie do świętości pojmowane było w perspektywie powszechności.

### **1.2.2. Charakterystyka Konstytucji dogmatycznej o Kościele**

Analizując układ konstytucji, B.D. Przybylski stwierdza, że kolejność poszczególnych rozdziałów pozwala na ich wzajemne wyjaśnianie i zazębianie się treści – wcześniejsze stanowią bazę i uzasadnienie dla kolejnych<sup>145</sup>. Myślą przewodnią całego dokumentu jest realizacja zbawczego planu wobec świata i w świecie przez różne formy działania Boga, na które ludzie odpowiadają zgodnie z danym każdemu powołaniem. Natomiast układ konstytucji odzwierciedla sens zbawczego planu (zwłaszcza w rozdziałach I, VII i VIII), rozpoczynając od misterium Trójcy, a kończąc na perspektywie eschatologicznego spełnienia Kościoła, która jednostkowo realizuje się

---

<sup>143</sup> A. Kubiś, *Geneza i charakterystyka Lumen gentium*, w: „Kiedy się zgromadzi cały Kościół” (1 Kor 14,23). *Ecclesia, quid dicis de te ipsa? W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele Lumen gentium Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 2005, s. 116.

<sup>144</sup> Nowicki, *Magna charta Soboru Watykańskiego II...*, s. 42-43.

<sup>145</sup> B.M. Przybylski, *Układ i język konstytucji dogmatycznej o Kościele*, *Ateneum Kapłańskie* 68,5-6 (1965), s. 262.

już w Maryi<sup>146</sup>. Na uwagę zasługuje umiejscowienie rozdziału *de universalī vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* jako piątego w kolejności, a nie np. II lub III. Ojcowie soborowi zaproponowali właśnie taki układ dokumentu, by wskazać najpierw poszczególne elementy świętości, a następnie podkreślić, że jest ona celem Kościoła<sup>147</sup>. Rozdział drugi przypomina o stałym pouczeniu i uświęcaniu Ludu Bożego przez Boga, trzeci – wskazuje na szczególne sakramentalne zjednoczenie biskupa z Chrystusem, przez które pełni on wyjątkową rolę w procesie uświęcania Ludu. Z kolei rozdział czwarty odnosi się do apostolskiej misji świeckich, których specyficznym zadaniem jest uświęcanie świata.

We wszystkich wspomnianych rozdziałach wyraźnie ukazuje się ściśle powiązanie pomiędzy sakramentalnością Kościoła i poszczególnymi sakramentami a uświęceniem człowieka. Dzięki tej perspektywie jeszcze wyraźniej świętość (uświęcenie) pojmowana jest w pierwszym rzędzie jako dar dla człowieka, przez co domaga się odpowiedzi, przyjęcia, zachowania i rozwijania. Po rozdziale *de universalī vocatione* następuje rozdział o zakonnikach, szczególnie wezwanych do realizacji świętości poprzez praktykowanie rad ewangelicznych i ukazywanie perspektywy królestwa niebieskiego. Jako że przedstawiciele stanu zakonnego wywodzą się ze świeckich lub duchownych, jest on z ustanowienia Kościoła i służy realizacji jego celu (świętości), a nie z porządku sakramentalnego<sup>148</sup>.

Nie bez znaczenia wydaje się także język konstytucji *Lumen gentium*, który zdecydowanie odbiega od stylistyki dokumentów poprzednich soborów. Ojcowie soborowi przedstawiają Kościół w perspektywie tajemnicy, a nie problemu (teologicznego), co skutkuje ukierunkowaniem na podmiotowe podejście do refleksji. Innymi słowy, tajemnicę można próbować zgłębić, gdy się jest w nią zaangażowanym od „wewnątrz”, a nie z „zewnątrz” jako obserwator<sup>149</sup>. Ponadto w zastosowanej argumentacji poszczególnych kwestii na pierwszy plan wysuwa się korzystanie z tekstów biblijnych, następnie odwołanie do Ojców Kościoła, liturgii – zarówno wschodniej, jak i zachodniej, dalej, nauczania soborów czy poprzednich papieży.

---

<sup>146</sup> Tamże, s. 263-264.

<sup>147</sup> Tamże, s. 266.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże, s. 267.

Całość zapisana została w stylu prostym, bez wątków polemicznych<sup>150</sup>, w sposób pozytywny przedstawiający zagadnienia<sup>151</sup>. Opisowy charakter nauczania soborowego<sup>152</sup>, odejście od formułowania definicji dogmatycznych, przypisuje się jego pastoralnemu nachyleniu, co w przeciwieństwie do poprzednich soborów utrudniało szybkie przyswojenie eklezjologii *Vaticanum II*<sup>153</sup>.

Choć treść konstytucji w znaczniej mierze jest owocem dwudziestu wieków teologii Kościoła, to przypomnienie czy wskazanie niektórych kwestii staje się wezwaniem dla wszystkich wierzących do odnowienia wiary w Kościół. H. Seweryniak przedstawia kilka przykładów właśnie takiego nowego czy odnowionego spojrzenia, które daje się zauważyć w *Lumen gentium*. Po pierwsze, Kościół ukazany zostaje z perspektywy Bożego planu realizującego się w historii zbawienia poprzez m.in. sakramentalny charakter Eklezji, pojmowanej jako przede wszystkim wspólnota a nie instytucja<sup>154</sup>. W związku z tym nie ona jest celem samym w sobie, ale narzędziem do zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą. Zmiana zachodzi również odnośnie do sformułowania kwestii przynależności do Kościoła – następuje odejście od języka negatywnego a zwrot ku pozytywnemu, przez co nie określa się, kto jest wykluczony ze wspólnoty, a dokonuje się próby opisu stopni przynależności<sup>155</sup>. Po drugie, można zauważyć nową perspektywę spojrzenia na świętość – konstytucja wyraźnie odchodzi od wizji świętości pojmowanej jako odwrócenie się od świata, a akcentuje powszechność jej realizacji niezależnie od stanu życia, nie pomijając jednocześnie aspektu eschatologicznego<sup>156</sup>. Jako ostatni element odnowionego spojrzenia H. Seweryniak wskazuje na obecne w konstytucji przekonanie o istnieniu w Kościele

---

<sup>150</sup> Tamże, s. 268-269.

<sup>151</sup> W. Granat, *W głąb misterium Kościoła. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II „Lumen gentium”*, w: *Pastori et Magistro. Praca zbiorowa dla uczczenia jubileuszu 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji Księdza Doktora Piotra Kałwy, profesora i wielkiego kanclerza KUL*, red. L.A. Krupa, Lublin 1966, s. 38.

<sup>152</sup> Opisowy charakter *Lumen gentium* przejawia się m.in. w przedstawieniu rzeczywistości Kościoła za pomocą różnych biblijnych obrazów. Por. KK 6: „Kościół jest owczarnią, której jedyną i konieczną bramą jest Chrystus”, „Jest również trzodą”, „Kościół jest rolą uprawną, czyli rolą Bożą”, „nazywany jest również budowlą Bożą. Sam Pan porównał siebie do kamienia, który odrzucili budujący”, „nieskalana Oblubienica niepokalanego Baranka”.

<sup>153</sup> H. Bogacki, *Synteza soborowej eklezjologii*, *Collectanea Theologica* 37,3 (1967), s. 179.

<sup>154</sup> Seweryniak, *Lumen gentium w krajobrazie...*, s. 95.

<sup>155</sup> Tamże, s. 97.

<sup>156</sup> Tamże, s. 100.

zarówno świętości, jak i grzeszności, co stanowi zdecydowane odejście od perspektywy *perfecta societas*. Obecność tych dwóch rzeczywistości określa w następujący sposób:

„W konsekwencji świętość Kościoła nie oznacza świętości faryzeuszy, doskonałych czystych... Kościół współczesny, Kościół przypominający prawdę o grzechu i wzywający do świętości, Kościół przyznający się do własnych grzechów, ale i kanonizujący licznych świętych, jest świadom, iż nie jest miejscem, gdzie grzech nie istnieje, lecz miejscem, gdzie grzech jest rozpoznawany w świetle świętości Boga i wyznawany w wierze odkupienia”<sup>157</sup>.

Próbując streścić odpowiedź na pytanie *Ecclesia quid dicis de te ipsa?* i ukazać w sposób syntetyczny eklezjologię Vaticanium II, warto na początku odnieść się do propozycji K. Wojtyły, który stwierdził, że głęboki namysł Kościoła nad sobą i swoją naturą doprowadziły do szerokiego spojrzenia na wszystkie wymiary życia Kościoła katolickiego. Ale nie tylko, także w odniesieniu do rzeczywistości poza nim nastąpiło poszerzenie perspektywy zarówno w znaczeniu doczesnym (inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, religie niechrześcijańskie, ludzie dobrej woli), jak i wiecznym (Kościół oczyszczający się, chwalebny)<sup>158</sup>.

To spojrzenie Kościoła w głąb siebie w konsekwencji przyczyniło się do ukazania Eklezji w *Lumen gentium* w świetle tajemnicy, misterium, które ciągle wymaga zgłębiania, przez co Konstytucja dogmatyczna o Kościele nie formułuje tutaj żadnej zwartej definicji. Misterium Kościoła swoje źródło ma w tajemnicy Trójcy i jej planu stworzenia oraz zbawienia wszystkich ludzi<sup>159</sup>. Stąd Eklezja to część ludzkości, wybrana spośród wierzących w Boga i żyjących sprawiedliwie, ma swoje korzenie w Narodzie Wybranym, a jej istnienie i działanie przebiega przez całe dzieje zbawienia<sup>160</sup>. Bóg w tej powołanej przez Siebie społeczności nieustannie mieszka, ale jest to nie tylko przekonanie Kościoła o ontologicznym zakorzenieniu w Trójjedynym, a ciągle, aktywne zbawcze działanie Boga, który przez Kościół chce udzielać siebie

---

<sup>157</sup> Tamże, s. 101.

<sup>158</sup> Por. K. Wojtyła, *Logika wewnętrzna Vaticanum II*, Biblioteka Kaznodziejska 77 (1966), s. 258.

<sup>159</sup> Por. S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22,2 (1975), s. 44-45.

<sup>160</sup> Granat, *W głąb misterium Kościoła...*, s. 38.

każdemu człowiekowi. Dlatego też Eklezja może być nazywana „Święte Świętych” – właśnie ze względu na zbawiającą obecność Boga pośród nowego Ludu<sup>161</sup>.

W odniesieniu do widzialnej rzeczywistości Kościoła w *Lumen gentium* kwestia dotycząca hierarchicznego ustroju została uzupełniona przez odniesienie do charyzmatycznego wymiaru Eklezji, który nie stoi w sprzeczności do hierarchii, ani nie jest konkurencyjny wobec niej – jest owocem i znakiem działania tego samego Ducha Świętego. W związku z tym, rozszerzając spojrzenie na Eklezję w jej wymiarze doczesnym, *Lumen gentium* nie pomija także roli świeckich (misja konsekracji świata i przepełniania rzeczywistości doczesnej wartościami ewangelicznymi) oraz zakonników i ich misji w świecie (świadeństwo życia radami ewangelicznymi i ukierunkowanie na Królestwo niebieskie).

Przedstawione wyżej obydwa wymiary Kościoła – niewidzialnego, zbawczego działania Boga w doczesnym porządku – *Lumen gentium* łączy w odniesieniu do ostatecznego celu, realizowanego już w powszechnej świętości członków Eklezji i spełnionego w czasach ostatecznych, którego szczególną antycypację zauważa w Maryi. Kościół widzi siebie jako pielgrzyma, poznającego coraz lepiej samego siebie, ale i cel, do którego zmierza. Jednocześnie ciągle ma świadomość swojej misji w doczesnej społeczności, tak, by włączeni w niego członkowie stawali się wspólnotą według zamysłu Chrystusa i przemieniali stworzoną rzeczywistość zgodnie z Ewangelią, czyniąc ją coraz bardziej ludzką<sup>162</sup>.

### **1.3. Obecność zagadnienia w dokumentach Kościoła po *Vaticanum II***

Wśród dokumentów Magisterium<sup>163</sup> najczęściej cytowanych w studium nad Kościołem przez polskich teologów odnośnie do zagadnienia *de universali vocatione ad sanctitatem* zdecydowanie przeważają odwołania do dokumentów Jana Pawła II. Tym

---

<sup>161</sup> Por. Nagy, *Elementy nowej wizji...*, s. 45.

<sup>162</sup> Por. Granat, *W głębi misterium Kościoła...*, s. 38.

<sup>163</sup> Brane są tu pod uwagę encykliki, adhortacje, listy, ponieważ do tego typu dokumentów najczęściej odwoływali się polscy teolodzy; pomijane zaś inne, typu: homilie, przemówienia etc. Konsekwentnie to samo dotyczy następców Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej: papieży Benedykta XVI i Franciszka.

samym można powiedzieć, iż dla polskiej eklezjologii wybitną rolę w promocji świętości powszechnej odegrał właśnie papież Polak. Działalność ta przejawiała się nie tylko poprzez liczne beatyfikacje czy kanonizacje, ale także poprzez uproszczenie procedur kanonizacyjnych wynikających z przepisów prawa kanonicznego oraz wielokrotne przypominanie w nauczaniu o powszechnym powołaniu do świętości<sup>164</sup>.

Zasadniczo daje się zauważyć wyraźny brak bądź zdecydowanie marginalne przywoływanie nauczania papieży Benedykta XVI i Franciszka. Zaznaczyć należy, że zarówno dla Benedykta XVI, jak i Franciszka zagadnienie powszechnego powołania do świętości nie stanowi tak istotnego tematu, na co wskazuje między innymi fakt braku tego wątku w wydawanych przez nich dokumentach. Co prawda, tematyka ta pojawia się w homiliach<sup>165</sup> bądź mniej oficjalnych wystąpieniach, nie są to jednak źródła sklasyfikowane pod omawianą w tym paragrafie kategorię. Ponadto te nieliczne wzmianki nie zostają wspomniane przez polskich teologów w kontekście konstruowania refleksji o Kościele, stąd w pracy nauczanie ostatnich dwóch papieży nie zostaje uwzględnione.

Kolejne dokumenty Kościoła, w których pojawia się zagadnienie świętości człowieka w Kościele, chronologicznie przedstawiają się w następującym porządku: adhortacja *Familiaris consortio* (22.11.1981), adhortacja *Redemptionis donum. O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia* (25.03.1984), *Relatio finalis* z II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów dla uczczenia 20. rocznicy II Soboru Watykańskiego (1985), list apostolski *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), adhortacja *Christifideles laici* (30.12.1988), dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* (1992), adhortacja *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), list *Gratissimam sane* (02.02.1994), list apostolski *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), adhortacja *Vita consecrata* (25.03.1996), list apostolski *Novo millennio ineunte* (06.01.2001) oraz adhortacja *Pastores gregis* (16.10.2003). Jednocześnie tematyka związana z powszechnym powołaniem do świętości pojawiała się również podczas papieskich homilii czy innych wstąpień bądź okazyjnych listów (np. przy okazji mszy

---

<sup>164</sup> W. Seremak, *Listy apostolskie: „Tertio millennio adveniente” i „Novo millennio ineunte” jako szczególny wyraz zaangażowania się Jana Pawła II w promocję świętości*, *Roczniki Teologiczne* 55,5 (2008), s. 81-82.

<sup>165</sup> Np. Franciszek, *Homilia z dnia 1.11.2015*, <http://papiez.wiara.pl/doc/2797538.Blogoslawienstwa-droga-do-swietosci> (dostęp: 4.11.2016).



beatyfikacyjnych, kanonizacyjnych; dość często w wielkoczwartkowych listach do duchowieństwa)<sup>166</sup>.

Z przedstawionej wyżej chronologii dokumentów można wysunąć ogólny wniosek, że zagadnienie świętości było w nich omawiane albo bardziej z perspektywy namysłu nad tajemnicą Kościoła, albo jako program do realizacji w przez osoby w danym stanie życia czy w pełnionej posłudze. Z analizy dorobku eklezjologicznego polskich teologów nasuwa się spostrzeżenie, że odwołują się oni do przywołanych dokumentów w trzech różnych kontekstach. Po pierwsze, dla ogólnego zobrazowania czym jest świętość w Kościele, polscy teolodzy najczęściej przywołują dwa listy apostolskie: *Tertio millenio adveniente* oraz *Novo millennio ineunte*. Następnie, odnośnie do realizacji świętości w poszczególnych stanach życia czy w szczególnie wyróżnionej grupie, odwołują się do: adhortacji *Familiaris consortio*, listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*, adhortacji *Christifideles laici*, adhortacji *Pastores dabo vobis*, listu *Gratissimam sane*, adhortacji *Redemptionis donum*. O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia, adhortacji *Vita consecrata* oraz adhortacji *Pastores gregis*. Do trzeciej grupy tematycznej dotyczącej świętości w kontekście pojmowania Kościoła jako *communio* zaliczają przede wszystkim dokumenty takie, jak: *Relatio finalis* z II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów dla uczczenia 20. rocznicy II Soboru Watykańskiego oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio*. W związku z tym w tej części pracy zostanie zachowany podział na wspomniane wyżej trzy kategorie korzystania z dokumentów, a w każdej z nich (bądź wewnątrznie podzielonych mniejszych ich częściach) prezentacja treści utrzymana będzie w porządku chronologicznym.

### 1.3.1. Posoborowe dokumenty o świętości

Podejmowanie zagadnienia *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w posoborowych wypowiedziach Magisterium wydaje się płynąć przede wszystkim z rosnącego przekonania o wzajemnej zależności pomiędzy świętością Kościoła a poszczególnych jego członków. Stąd coraz częstsze – z jednej strony – spoglądanie na

---

<sup>166</sup> Por. Seremak, dz. cyt., s. 82.

świętość Eklezji jako na wynikającą ze zjednoczenia z Chrystusem Głową, a – z drugiej – przekonanie o uczestnictwie wierzących w tej właśnie jedności.

*Relatio finalis* z II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów (1985) to jeden z pierwszych papieskich dokumentów, w którym świętość Kościoła zostaje przedstawiona razem z zagadnieniem dążenia do świętości człowieka i to jeszcze wraz z ukazaniem wzajemnego powiązania obu tych kwestii. Dokument ten przypomina, że odnowa Kościoła niejednokrotnie inspirowana była świadectwem życia poszczególnych świętych:

„Ponieważ Kościół jest misterium w Chrystusie, musi być uważany za znak i narzędzie świętości (...). W ciągu całej historii Kościoła, w okolicznościach najtrudniejszych święte i święci byli zawsze źródłem i początkiem odnowy. Dlatego dziś potrzebujemy świętych, o których trzeba usilnie błagać Boga”<sup>167</sup>.

Natomiast wydaje się, że pogłębione wyjaśnienie, czym jest świętość człowieka i jak się ona realizuje we wspólnocie, pojawiło się w liście *Tertio millennio adveniente*. Świętość została w nim przedstawiona jako wejście człowieka w relacje z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej, czego następstwem jest wzrost wiary, nadziei i miłości<sup>168</sup>. Ponadto pojawia się także wezwanie do konkretnej realizacji świętości, która w aspekcie wspólnotowym miałaby być wejściem na drogę pokuty i pojednania. W życiu poszczególnego wiernego powinny one (pokuta i pojednanie) doprowadzić do rozbudzenia głębokiej tęsknoty za autentyczną świętością przejawiającą się w nawróceniu i odnowie życia chrześcijańskiego<sup>169</sup>.

W dość zwięzły, a przy tym oddającym istotę rzeczy sposób, wyraża to list apostolski *Novo millennio ineunte*, w którym przypominane zostały liczne świadectwa wiary i autentycznej świętości poprzednich pokoleń:

„Świętość – zarówno w życiu papieży, którzy są znanymi postaciami historycznymi, jak i w życiu skromnych wiernych świeckich i duchownych, pochodzących z wszystkich kontynentów globu – okazała się rzeczywistością, która lepiej niż cokolwiek innego

---

<sup>167</sup> RF II, A, 4.

<sup>168</sup> Dzidek, dz. cyt., s. 93.

<sup>169</sup> Tamże, s. 97.

wyraża tajemnicę Kościoła. To wymowne orędzie, przemawiające bez słów, jest żywym objawieniem oblicza Chrystusa”<sup>170</sup>.

Jednocześnie w liście *Novo millennio ineunte* nie pojawia się już żadne precyzyjne sformułowanie, czym dokładnie jest świętość człowieka. Natomiast ukazane zostają środki prowadzące do niej, a są nimi: życie według Ewangelii, relacja z Jezusem, rozwój wiary i nadziei, miłość do Boga i bliźniego, przejawiająca się w uczynkach miłosierdzia<sup>171</sup>. Przy czym zostaje podkreślona uświęcająca rola Kościoła, który z jednej strony za pomocą udzielonych mu darów może uświęcać wiernych w ich codzienności, z drugiej sam przez świętość swoich członków wzrasta w świętości<sup>172</sup>.

W obu listach można również zauważyć, że świętość zasadniczo ukazana jest z perspektywy powszechnej, w znaczeniu jako dar i zadanie dla każdego z członków Kościoła. Świętość ta możliwa jest do realizacji dzięki pośrednictwu Kościoła, który został wyposażony w uświęcającą moc Ducha Świętego. W związku z tym ma ona charakter dynamiczny, wymaga rozwoju oraz przejawia się w konkretnym życiu wiernych. Ponadto odpowiedź wierzącego na wezwanie do świętości wymaga współpracy całej wspólnoty, która za pomocą odpowiedniego programu będzie w stanie stworzyć „pedagogikę świętości”<sup>173</sup>.

### **1.3.2. Świętość w stanach życia według dokumentów Magisterium**

Soborowa nauka *de universali vocatione ad sanctitatem* doczekała się pogłębienia i szczegółowego dopracowania zwłaszcza podczas obrad kilku generalnych synodów biskupów<sup>174</sup>. W zależności od stanu życia w Kościele pojawiły się wskazania do realizacji świętości, której owoce widoczne w życiu wiernego staną się również przyczyną wzrostu świętości całej wspólnoty. I tak, wskazówki dotyczące świętości małżonków i rodziny omówione zostały w adhortacji *Familiaris consortio*, natomiast o życiu wiernych świeckich w ogóle wspomina adhortacja *Christifideles laici*. Z kolei

---

<sup>170</sup> NMI 7.

<sup>171</sup> Por. Seremak, dz. cyt., s. 92.

<sup>172</sup> Por. Dzidek, dz. cyt., s. 147.

<sup>173</sup> NMI 30-31.

<sup>174</sup> Dzidek, dz. cyt., s. 149.

refleksja na temat doskonałości chrześcijańskiej osób konsekrowanych znalazła swoje największe omówienie w adhortacjach *Redemptionis donum. O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia* oraz *Posynodalna adhortacja o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie Vita consecrata*<sup>175</sup>. Natomiast wskazówki dla stanu duchownych zawierają dokumenty: *Pastores dabo vobis* oraz *Pastores gregis*.

Specyfika świętości małżeńskiej została przedstawiona w adhortacji *Familiaris consortio*, w której Jan Paweł II sakrament małżeństwa wskazuje jako jedną ze szczególnych dróg realizacji powołania do świętości. Co więcej, przypominane zostaje, że małżonkowie prócz łaski wynikającej z chrztu zostają również wyposażeni w szczególny dar Ducha Świętego. Działanie Parakleta w związku małżeńskim ma swoje źródło w przyjętym przez nich sakramencie, dzięki Niemu ich ludzka miłość nieustannie zostaje poddana oczyszczeniu i staje się drogą do świętości. Przy czym należy podkreślić dynamiczny i stały charakter łaski sakramentu – pomaga im ona wzrastać przez całe ich małżeństwo, a nie tylko w chwili jego zawierania<sup>176</sup>. Szczególnym przejawem świętości małżonków jest ich jedność widoczna we wszystkich sferach życia i świadcząca o coraz doskonalszej miłości pomiędzy nimi<sup>177</sup>.

Jednocześnie małżeństwo chrześcijańskie stanowi dla wspólnoty Kościoła znak przymierza pomiędzy Bogiem a ludźmi<sup>178</sup> w szczególnym jego wymiarze, jakim jest miłość Chrystusa do Kościoła. To dzięki komunii małżeńskiej wierzący, ale i wszyscy inni ludzie powinni móc zobaczyć, jak wielka i wierna jest miłość Boga do człowieka. Stąd konieczne się staje, by małżonkowie jak najczęściej i jak najowocniej uczestniczyli w Eucharystii, gdyż jest ona uobecnieniem przymierza zawartego pomiędzy Chrystusem a Eklezją w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Małżonkowie – ponieważ mają za zadanie odzwierciedlać właśnie ten rodzaj miłości: całkowite oddanie siebie drugiemu aż do końca – powinni czerpać z Eucharystii, w której mogą umocnić się do realizowania małżeńskiej komunii i wzrastać w jedności<sup>179</sup>.

Adhortacja *Christifideles laici* wydaje się być dopełnieniem soborowej nauki *de universali vocatione ad sanctitatem*. W pierwszej kolejności przypomniane w niej

---

<sup>175</sup> Tamże.

<sup>176</sup> Por. FC 56.

<sup>177</sup> Por. tamże 19.

<sup>178</sup> Tamże 12.

<sup>179</sup> J. Misiurek, *Świętość życia małżeńskiego*, Ateneum Kapłańskie 149,2 (2007), s. 274; por. też FC 57.

zostaje, że powołanie do świętości jest dla każdego pierwsze i podstawowe, gdyż wynika z przyjęcia chrztu, w którym chrześcijanin mocą Ducha Świętego zostaje przyobleczony w Chrystusa. W związku z tym wierzący zostaje zobowiązany do przejawiania świętości we wszystkich działaniach swojego życia<sup>180</sup>. Jednocześnie udzielony w chrzcie dar nowego życia jest włączeniem w świętość całej wspólnoty Kościoła oraz zobowiązaniem do realizowania zbawczej misji w świecie. W tym aspekcie dążenie do świętości przez świeckich staje się z jednej strony zadaniem do podjęcia w zwykłych warunkach życia<sup>181</sup>, a z drugiej, właśnie przez swoje bycie w świecie, zobowiązani są oni do przemieniania porządku doczesnego zgodnie z Ewangelią i nauczaniem Kościoła<sup>182</sup>. Z adhortacji zatem jasno wynika, że świeccy realizują w świecie swoje chrzcielne powołanie i udział w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa. Tym samym powierzone zostaje im szczególne zadanie – związane z zbawczym posłannictwem Kościoła – *consecratio mundi*<sup>183</sup>.

Świeccy wezwani również do budowania Kościoła, są nie tylko biernymi odbiorcami pracy pozostałych członków wspólnoty<sup>184</sup>, ale powinni również jako zaangażowane podmioty przyczynić się do realnego wzrostu świętości. Koniecznymi elementami duchowości świeckich według *Christifideles laici* są: naśladowanie Chrystusa przez praktykowanie błogosławieństw, słuchanie słowa Bożego, modlitwa osobista, wspólnotowa i rodzinna, uczestnictwo w sakramentach i liturgii Kościoła oraz miłość do bliźnich, zwłaszcza najbardziej potrzebujących<sup>185</sup>.

Wskazania dotyczące dążenia do świętości osób konsekrowanych, w tym w szczególności stanu zakonnego, omówione zostały w adhortacji *Vita consecrata*. Dokument wskazuje na szczególny związek pomiędzy życiem zakonnym a czynieniem postępów we wzrastaniu w świętości. Podkreślone zostaje, że konsekracja zakonna wyraża pragnienie szukania Królestwa Bożego ponad wszystko inne,

---

<sup>180</sup> ChL 16.

<sup>181</sup> KK 31: „(...) tam gdzie ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświecania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując w świecie wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”.

<sup>182</sup> H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1999, s. 160.

<sup>183</sup> Tamże.

<sup>184</sup> Por. tamże, s. 161.

<sup>185</sup> Por. ChL 16.

co z kolei skłania do radykalnego nawrócenia i wyrzeczenia się siebie, tak by Bóg stał się wszystkim<sup>186</sup>. Tym samym, choć w dążeniu do świętości zakonnicy korzystają z wspólnej ochrzczonej łaski chrztu świętego, są stanem, który od zawsze był w Kościele postrzegany w perspektywie osiągnięcia doskonałości życia chrześcijańskiego.

Szczególnym rysem duchowości osób zakonnych jest upodobnienie się do Chrystusa poprzez praktykę rad ewangelicznych. Skuteczność właśnie tej drogi realizacji świętości poświadcza wielkowiekowa historia Kościoła, pełna przykładów heroicznego naśladowania Chrystusa przez rzesze zakonników i zakonnic. Ich życie, poprzez zaangażowanie w szeroko rozumianą ewangelizację czy ofiarną służbę bliźnim, stało się jednocześnie bardzo owocne tak dla Kościoła<sup>187</sup>, jak i dla świata. W dążeniu do świętości według *Vita consecrata*, prócz korzystania z sakramentów, w tym zwłaszcza z Eucharystii, pomocne stają się praktyki pobożnościowo-ascetyczne, m.in. liturgia godzin, różaniec, droga krzyżowa, medytacja, adoracja eucharystyczna, dni skupienia i ćwiczenia duchowe<sup>188</sup>. Ponadto w adhortacji podkreślona zostaje również rola praktyk ascetycznych, przystosowanych i odpowiednio dobranych do charyzmatu danego zgromadzenia, gdyż stają się one pomocne w walce z grzechem, a tym samym pomagają wytrwać w powziętym powołaniu i prowadzą do autentycznej świętości<sup>189</sup>. We wzroście w świętości pomaga zakonnikom również wierność charyzmatowi założyciela bądź duchowemu dziedzictwu<sup>190</sup>, które w Kościele zostało rozpoznane i przyjęte jako dar.

Podobnie jak w innych drogach realizacji powołania do świętości, stan zakonny stanowi również szczególny dar dla wspólnoty Kościoła. Zarówno świeccy, jak i duchowni nienależący do tego stanu, powinni poprzez przykład życia osób zakonnych przypominać sobie o powołaniu do świętości<sup>191</sup> oraz o eschatologicznej perspektywie

---

<sup>186</sup> VC 35.

<sup>187</sup> Tamże.

<sup>188</sup> B. Szewczuł, *Obowiązek zakonników dążenia do świętości (KPK/1983, kann. 573, 607, 662)*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2010, s. 539.

<sup>189</sup> VC 38.

<sup>190</sup> Tamże.

<sup>191</sup> Tamże 39.

całego życia chrześcijańskiego. Mają więc konsekrowani szczególną misję, zwłaszcza *ad intra Ecclesia*, by być dla wspólnoty szczególnym znakiem przyszłego Królestwa.

Specyfika świętości życia prezbiterów została nakreślona w adhortacji *Pastores dabo vobis*. Szczególne wezwanie do dążenia do świętości przez przyjmujących święcenia prezbiteratu, Jan Paweł II uzasadnia specyfiką powołania i konsekracji sakramentalnej. Jeśli zatem głównym elementem życia prezbiterów jest ich bycie w zastępstwie Chrystusa dla powierzonych wiernych, to równocześnie udzielona została im łaska szczególnego wzrastania w świętości, polegająca na dążeniu do zjednoczenia z Chrystusem Głową i Pasterzem, leczącym ludzką słabość wyświęconego oraz i upodobnianiu się do Niego<sup>192</sup>. Jednocześnie źródłem uświęcenia staje się udzielony w sakramencie święceń dar Ducha Świętego, który dokonuje zjednoczenia i upodobnienia prezbitera do Chrystusa Kapłana<sup>193</sup>. Ukazuje się przy tym pierwszoplanowy element łaski – w postaci Bożego działania – w wezwaniu do świętości, przed wszelkimi innymi wysiłkami człowieka. Świętość prezbitera wynika zatem przede wszystkim z ontologicznej przemiany dokonującej się w czasie przyjętych święceń, natomiast jej realizacja wymaga odpowiedzi na udzielony dar<sup>194</sup>.

Właściwym sposobem dążenia do świętości prezbiterów jest życie przyjętym sakramentem, co przejawia się zwłaszcza w wypełnianiu powierzonych obowiązków, przy czym samo zdobywanie świętości dokonuje się, gdy tej pracy towarzyszy miłość pasterska. W związku z czym upodabniając się do Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza, prezbiter powinien bardziej oddawać swoje siły dla dobra Kościoła, tak by jego życie stało się:

„darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współudziale z Nim”<sup>195</sup>.

Jednocześnie ukazuje się zależność pomiędzy sprawowaniem posługi a dążeniem do świętości – z jednej strony przyjęta posługa wymaga świętości życia, a z drugiej stanowi drogę do jej osiągnięcia<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> Por. PDV 20.

<sup>193</sup> Tamże 19.

<sup>194</sup> Por. PDV 21; A. Pelc, *Powołanie do świętości w życiu kapłana*, *Communio* (2003) nr 2, s. 42.

<sup>195</sup> PDV 23.

<sup>196</sup> Pelc, dz. cyt., s. 48; por. PDV 24.



Adhortacja wskazuje również na kilka istotnych elementów duchowości prezbiterów, które stają się pomocne w osiągnięciu świętości i równocześnie są jej znakiem. Duchowość ta czerpie treści przede wszystkim z sakramentów, wśród których szczególną rolę odgrywa Eucharystia. Z kolei dla upodobnienia się do Chrystusa Głowy, ale też Oblubieńca Kościoła, prezbiterzy wezwani są do zachowywania celibatu, który stanowi wyraz ich oblubieńczej relacji do Eklezji oraz wynika z więzi i poświęcenia całego siebie Chrystusowi<sup>197</sup>. Wśród środków ascetycznych służących do budowania więzi z Chrystusem i posługi ludowi adhortacja wymienia przede wszystkim słuchanie słowa Bożego oraz regularne korzystanie z sakramentu pokuty<sup>198</sup>. Wskazane zostaje przy tym jednocześnie, że zaniedbania w jednym, jak i drugim odczuwa cała wspólnota. Adhortacja postuluje również, by w drodze prezbitera do świętości znalazło się odniesienie do wspólnoty, tak, by postawa i posługa prezbitera stawały się coraz bardziej komuniotwórcze, a tym samym eklezjotwórcze. Pomocą w tym jest uświadomienie sobie komunii z własnym biskupem oraz współdziałanie, by była ona coraz głębsza<sup>199</sup>. Okazją do budowania komunii jest postawa posłuszeństwa, którego przejawem jest brak przywiązania do własnych upodobań<sup>200</sup>. Z drugiej strony, wspólnototwórcza postawa prezbitera ukazuje się również przez jego pogłębioną świadomość bycia członkiem wspólnoty diecezjalnej<sup>201</sup> – w znaczeniu zgromadzenia razem zarówno duchownych, jak i świeckich.

Dokument *Pastores gregis. O biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* w jednym z rozdziałów („Życie duchowe biskupa”) precyzuje naukę *Vaticanum II* o kierunku dążenia do świętości, który powinien przyjmować każdy wyświęcony biskup. W pierwszej kolejności w adhortacji zostaje zaznaczone, że konsekracja sakramentalna nie jest równoznaczna z bezpośrednim wzrostem cnót, dlatego też równolegle z przyjęciem trzeciego stopnia sakramentu święceń powinna dokonywać się stopniowa przemiana życia pasterza, aż do coraz doskonalszego upodobnienia się do Chrystusa<sup>202</sup>. Szczególnymi rysami wspomnianego podobieństwa

---

<sup>197</sup> PDV 29.

<sup>198</sup> Tamże 26, 48.

<sup>199</sup> Tamże 28.

<sup>200</sup> Pelc, dz. cyt., s. 57.

<sup>201</sup> Por. PDV 74.

<sup>202</sup> PG 13.

są miłość pasterska, pokora i prostota<sup>203</sup>. Cechy te są przede wszystkim wewnętrznym usposobieniem, które następnie powinno towarzyszyć spełnianym funkcjom nauczania, uświęcania i kierowania wspólnotą. Jednocześnie biskup, posługując Ludowi, jest dla niego znakiem Chrystusa Pasterza i Oblubieńca, Nauczyciela oraz Kapłana. Tym samym pasterz diecezji staje się dla wspólnoty pierwszym ewangelizatorem, liturgiem oraz przewodnikiem. Relację pomiędzy ontologicznym a subiektywnym wymiarem świętości biskupa *Pastores gregis* ujmuje następująco:

„wierna i wypełniana z miłością posługa uświęca biskupa i zbliża go coraz bardziej na poziomie subiektywnym do ontologicznego bogactwa świętości, jakie w nim złożył sakrament. (...) ta osobista świętość nie zatrzymuje się nigdy na poziomie subiektywnym, ponieważ w swojej świętości przynosi zawsze korzyści powierzonym jego pasterskiej trosce wiernym”<sup>204</sup>.

Jednocześnie w porównaniu do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, *Pastores gregis* na pierwszy plan wysuwa udzieloną wyświęcanemu biskupowi przez Boga łaskę, konieczność odpowiedzi na potrzebę duchowości oraz obowiązek dawania świadectwa świętości życia. Tym samym stałymi elementami w rozumieniu świętości pasterzy są: naśladowanie Chrystusa, miłość pasterska do powierzonej wspólnoty oraz „odniesienie do wspólnoty wiernych”<sup>205</sup>. Wydaje się, że wyjaśnienia najbardziej wymaga właśnie trzeci z wymienionych elementów, gdyż dwa wcześniejsze znane są w klasycznej teologiczno-pastoralnej interpretacji posługi biskupiej. Natomiast „odniesienie do wspólnoty wiernych” wynika z rozwoju myśli eklezjologicznej i wskazuje na eklezjalny i zarazem eklezjotwórczy element świętości. Inaczej mówiąc, do *sanctitatem in Ecclesia* potrzebne jest realne odniesienie do wspólnoty, które niekoniecznie musi oznaczać bliską odległość fizyczną<sup>206</sup>.

Przedstawiona powyżej analiza dokumentów Kościoła, w których pojawia się uszczegółowienie nauki o powszechnym powołaniu do świętości, pozwala na sformułowanie następujących wniosków. Po pierwsze, niezależnie od stanu życia czy powołania w Kościele pierwszoplanowym aspektem świętości człowieka jest udzielona

---

<sup>203</sup> Por. tamże 11.

<sup>204</sup> Tamże 12.

<sup>205</sup> Matuła, dz. cyt., s. 167.

<sup>206</sup> Tamże, s. 168.

mu przez Boga łaska, zawsze związana z konkretnym sakramentem (po pierwsze z chrztem, później z święczeniami bądź małżeństwem). Po drugie, dla podtrzymywania i rozwoju otrzymanej łaski, tak by jej owoce stały się widoczne w życiu, konieczne są wspólne wszystkim środki – sakramenty, modlitwa, naśladowanie Chrystusa, miłość do bliźniego – jednak realizowane w sposób odpowiedni do stanu życia. Po trzecie, na podstawie omówionych dokumentów nasuwa się wniosek o sakramentalnym charakterze świętości poszczególnych członków Kościoła, rozumianym nie tylko źródłowo (początek w sakramentach), ale przede wszystkim jako to, czym jest sakrament. Jest to świętość realizowana we wspólnocie Kościoła (w nim ma swoje zakorzenienie, warunki rozwoju), a zarazem przyczynia się do wzrostu w świętości całej Eklezji. W tym kontekście wydaje się, że należy przyjąć personalistyczną wizję sakramentu, który stanowi zbawcze, osobowe działanie Boga dostępne dla człowieka i realizuje się we wspólnocie Kościoła. Wierny staje się dla wspólnoty, przez działanie Boże i przez odpowiedź na nie, jednocześnie widzialnym znakiem (świadełstwo życia) oraz pośrednikiem zbawczych ingerencji Boga, zarówno w wymiarze *ad intra*, jak i *ad extra Ecclesiam*.

### **1.3.3. Świętość w aspekcie *communio***

Zarówno dokument *Relatio finalis* II Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, jak i *Communio notio* Kongregacji Nauki Wiary, choć nie odwołują się wprost do pojęcia świętości, to jednak uwzględniają je, przedstawiając w sposób opisowy. Jednocześnie *Relatio finalis* wskazuje na chrzest jako na bramę/wejście do zjednoczenia człowieka Bogiem Trójjedynym oraz na pozostałe środki podtrzymujące wzrost w świętości, którymi są sakramenty i słuchanie słowa Bożego<sup>207</sup>.

Szczególne znaczenie wśród sakramentów przyznane zostaje Eucharystii, postrzeganej jako nieustanne źródło i szczyt<sup>208</sup> *communio* z Bogiem i ludźmi. Jednocześnie stanowi ona podstawę i środek dla komunii eklezjalnej, właśnie ze względu na wprowadzenie wiernego w jedność z Chrystusem. Związek ten staje się

---

<sup>207</sup> RF II, C, 1 – cyt. za: A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, Teologia Praktyczna 3 (2002), s. 47.

<sup>208</sup> Tamże.

komuniotwórczy, co przejawia się w *communio sanctorum* rozumianym jako wspólnota w „świętych rzeczach” oraz jako związek pomiędzy wspólnotą pielgrzymującą i chwalebną<sup>209</sup>. Ponadto z tekstu *Relatio finalis* wynika swoistego rodzaju utożsamienie pomiędzy Kościołem a Eucharystią, która jest nie tylko uczynieniem z chleba i wina Ciała i Krwi Chrystusa, ale również zgromadzeniem wspólnoty przy Nim i w Nim. Tym samym – przez *communio* rozumiane jako przyjmowanie Chrystusa – jest zarazem doświadczeniem, jak On sam czyni z przyjmujących Go swoje Ciało – Kościół. Stąd pojawia się zasadność w stosowaniu tego samego pojęcia na określenie sakramentalnego zjednoczenia z Chrystusem oraz na wspólnotę Kościoła. W rozumieniu istoty Kościoła, efektem II Zgromadzenia Nadzwyczajnego Synodu Biskupów było połączenie w pojęciu *communio* zarówno idei Ludu Bożego, jak i Ciała Chrystusa tak, iż Kościół został określony jako komunია „wyznawców Chrystusa z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i tym samym między sobą”<sup>210</sup>.

W kontekście rozumienia Kościoła jako *communio* w *Communio notio* zostaje przypomniane, że podstawą dla takiego pojmowania Eklezji jest zbawcza więź człowieka z Bogiem i innymi ludźmi oparta na wierze i z ukierunkowaniem na eschatologiczne spełnienie<sup>211</sup>. Podkreślony zostaje tutaj jako element konstytutywny nowy związek wierzącego z Chrystusem<sup>212</sup>. Ten zaś, mając swój początek w chrzcie, jest równocześnie zaczątkiem na jego drodze do świętości.

\* \* \*

Przedstawiony w niniejszym rozdziale rys historyczny refleksji eklezjologicznej oraz kontekst pojawienia się zagadnienia *de universali vocatione ad sanctitatem* podczas obrad soboru watykańskiego II pozwalają zauważyć trwający w Kościele proces poszukiwania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek może w doczesnym porządku doświadczyć zbawienia. W tym głównym pytaniu mieszczą się kolejne

---

<sup>209</sup> A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 129.

<sup>210</sup> A. Zuberbier, *Od Ludu Bożego do Komunii*, Więź 107,1 (1995), s. 107-108.

<sup>211</sup> Czaja, *Podstawowe elementy...*, s. 47.

<sup>212</sup> CN 3.

szczegółowe – o rolę Kościoła w pośrednictwie zbawczym; o to, czym są sakramenty; i jak człowiek ma odpowiedzieć na darowane mu zbawienie. Tak postawione pytanie główne oraz szczegółowe mają na celu podsumować dotychczasową analizę dokonaną w pracy, z której wynika, że świętość Kościoła oraz każdego konkretnego człowieka oznacza w perspektywie ostatecznej pełny udział w życiu Trójjedynego, rozumiany w teologii właśnie jako zbawienie.

Rys historyczny rozwoju eklezjologii pozwolił zobaczyć zależność pomiędzy pojmowaniem Kościoła a postrzeganiem świętości. W skrajnym wypadku, przeistytucjonalizowanego przedstawiania Eklezji, doprowadzano do sprowadzania świętości człowieka do sfery jego prywatnej pobożności, a w związku z tym zajmować się nią powinna teologia duchowości. Historia redakcji *Lumen gentium* pozwoliła zobaczyć, że odwołanie się do kategorii Ludu Bożego (wspólnym odniesieniem jest tu udzielona w chrzcie godność dzieci Bożych niezależnie od później wybranego stanu życia) stało się podstawą dla pojmowania świętości w perspektywie powszechnego powołania oraz sakramentalnej łaski uświęcającej. Z kolei kolejne wypowiedzi Magisterium stanowiły ważne doprecyzowanie zarówno w odniesieniu do rozłożenia akcentów poszczególnych praktyk pobożnościowych, jak i zwrócenie uwagi na wspólnotowe znaczenie, ale i odpowiedzialność za wzrost w świętości wszystkich członków Eklezji. Stało się przy tym jasne, że świętość człowieka nie może być pojmowana w sposób indywidualistyczny, ale jest głęboko osadzona w *communio Ecclesiae* – z niej czerpie nadprzyrodzone życie z Bogiem, tworzy środowisko wzrostu i realizacji, a także przyczynia się do wzrostu świętości całej wspólnoty, tak by stawała się ona coraz bardziej Oblubienicą bez zmarszczki, gotową na przyjście swojego Oblubieńca.

Aby w tej perspektywie przedstawić zagadnienie świętości, w refleksji nad Kościołem musiało dokonać się dowartościowanie aspektu nadprzyrodzonego Eklezji oraz zsynchronizowanie z istnieniem także w porządku doczesnym. To dzięki dostrzeżeniu misteryjnego charakteru Kościoła uwypuklono jego rolę, a także dokonano personalizacji w podejściu do sakramentów, które zaczęły być postrzegane w pierwszym rzędzie jako zbawcze działanie osobowego Boga wobec człowieka osoby (dokonuje się tym samym pewnego rodzaju oczyszczenie w pojmowaniu sakramentów z ich magicznego, czysto rytualnego i reistycznego pojmowania). Tym samym świętość Kościoła zaczęła być postrzegana jako owoc obecności Trójjedynego pośród Ludu,

zjednoczenia z Chrystusem Głową oraz działania Ducha Uświęciciela – akcent zostaje położony na relacyjny związek, który możliwy jest tylko pomiędzy osobami.

I wreszcie, by eschatologiczne spełnienie w życiu Trójcy stało się udziałem człowieka, Kościoła oraz całej ludzkiej społeczności, konieczne staje się wejście tychże w zbawczy dialog z Trójjedynym. Świętość zatem ukazana zostaje jako proces, droga, zadanie do wykonania, a tym samym spotkanie, więź i wstępowanie w *communio* trynitarne poprzez *communio* eklezjalne. W końcu jest ona po prostu – odpowiedzią miłości na Miłość.

## 2. Dogmatyczna istota i interpretacja posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele

*„Czy w nieświętej świętości Kościoła, wbrew ludzkim oczekiwaniom czystości, nie objawia się prawdziwa świętość Boga, która jest miłością, która nie trzyma się w dostojnym dystansie, jak coś nietykalnie czystego, tylko miesza się z brudem świata, aby go przewyciężyć? Czy wobec tego świętość Kościoła może być czymś innym niż wzajemnym znoszeniem się, co oczywiście pochodzi stąd, że nas wszystkich niesie Chrystus?”<sup>213</sup>.*

Przedstawienie historycznego kontekstu relacji pomiędzy *de universalis vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* a refleksją o Kościele pozwoliło zauważyć zależność – im bardziej akcentowany jest wymiar instytucjonalny Kościoła, tym świętość jego członków ukazywana zostaje bardziej ekskluzywnie. Z kolei podkreślanie nadprzyrodzonego charakteru Eklezji skutkuje wewnętrzeklezyjologicznym rozwojem idei *de universalis vocatione ad sanctitatem*. W związku z powyższym, analiza dorobku eklezjologicznego polskich teologów wymagać będzie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jak postrzegany jest Kościół – jego źródło, natura, cel – a osią tej refleksji pozostaje zagadnienie świętości. Dopiero spojrzenie na naturę Eklezji pozwoli na rozważenie kwestii, czym w istocie, dla każdego z jej członków, jest soborowa idea

---

<sup>213</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2012, s. 361.



powszechnego powołania do świętości. Innymi słowy: próbując odpowiedzieć na pytanie, jak w polskiej eklezjologii postrzega się *de unieversali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, potrzeba zastanowić się, kim (czym) jest Eklezja. Dopiero wówczas zasadne wydaje się mówienie o świętości jako o jej charakterystycznym przymiocie.

Niniejszy rozdział zostanie podzielony na trzy paragrafy. Jako pierwsze przedstawione zostaną uwagi metodologiczne oraz hermeneutyka pojęć: *sancta Ecclesia*, *vocatione ad sanctitatem* i *communio sanctorum*. Następnie omówione będzie zagadnienie *Mysterium Ecclesiae*, w którym ukazana zostanie trynitarna perspektywa Eklezji oraz próba omówienia jej głównych ontologicznych aspektów. Paragraf trzeci dotyczy będzie spojrzenia na Kościół z perspektywy jego sakramentalnej natury przejawiającej się w całości lub aspektowo w pojęciach takich jak: sakrament, Lud Boży, *communio*. Zatem streszczając tematykę poszczególnych paragrafów, można nadać im następujące tytuły: Metodologia badań i hermeneutyka pojęć; Trynitarne źródło złożonej rzeczywistości misterium Kościoła; Sakramentalna natura wspólnoty Ludu Bożego.

Zaproponowana kolejność paragrafów oraz taka a nie inna ich zawartość merytoryczna wynikają z potrzeby jasnego sprecyzowania, jak przez polskich teologów rozumiane jest pojęcie „Kościół”, by na tej podstawie móc wysunąć wnioski odnoszące się do zrozumienia jego świętości. Próba takiej systematyzacji wynika z analizy polskiej eklezjologii, w której daje się zauważyć zasadnicze różnicowanie podejścia już choćby w kwestii, czy Kościół jest rzeczywistością osobową, do której stosuje się kategorie personalne, czy inną, a więc jaką? Jeśli natomiast w odniesieniu do Eklezji stosuje się metody personalistyczne, wymaga wyjaśnienia również to, jakie są granice przyjęcia takiej metodologii. Dalej, jeśli powszechne powołanie do świętości ma być realizowane *in Ecclesia*, pojawia się kolejne pytanie – czy to w ogóle jest możliwe? To znaczy, czy z natury swej Eklezja jest czymś takim, co umożliwia świętość swoich członków, a jeśli tak, to z czego to wynika? Co jest podstawą/źródłem świętości i uświęcenia *in Ecclesia*? Odwołanie się zatem do natury Eklezji (w czym pomagają przypomniane i wprowadzone w soborowe nauczanie pojęcia takie jak: *mysterium*, Lud Boży, sakrament, wspólnota) staje się przyczynkiem do odnalezienia i zrozumienia miejsca świętości – jej natury, przejawów, celów w Kościele.

## **2.1. Metodologia badań i hermeneutyka pojęć**

W niniejszym paragrafie interesującym zagadnieniem będzie przedstawienie, po pierwsze, metodologicznych założeń towarzyszących dalszej, systematycznej części pracy. Po drugie, wyjaśnienie pojęć, które odnoszą się do kwestii świętości i Kościoła, a które swoje miejsce w oficjalnym nauczaniu Magisterium miały w dość odległych od siebie okresach historycznych. Ta hermeneutyka pojęć stanowić będzie istotny fragment tego paragrafu pracy, ponieważ bez niej niemożliwe stają się konsekwencja w operowaniu nimi oraz próba przedstawienia całości zagadnienia w sposób bardziej systematyczny.

### **2.1.1. Wokół metody**

Wśród różnych prób opisu rzeczywistości Kościoła istotne wydaje się podkreślenie, że za każdą z nich stoi określona, stosowana przez danego teologa metoda. Historia eklezjologii pokazuje, jak do różnych subdyscyplin teologicznych zbliżała się ona bardziej, zwłaszcza albo ku teologii fundamentalnej, albo dogmatycznej. Obecnie coraz wyraźniej dochodzi do głosu stanowisko, by próbować stosować w eklezjologii metodę integralną, tzn. zawierającą zarówno fundamentalne, jak i dogmatyczne spojrzenie na Kościół. Uzasadnieniem dla takiego podejścia jest efekt studium nad Eklezją i zauważenie, że nie jest ona ani rzeczywistością wyłącznie materialną (do zbadania dzięki metodom teologii fundamentalnej), ani tylko duchową (do której stosuje się metodę teologii dogmatycznej)<sup>214</sup>. W związku z czym dla pełniejszego oddania, czym jest *Mysterium Ecclesiae*, niektórzy autorzy zalecają harmonijne rozwijanie obu.

Mimo obecnie coraz częściej pojawiającego się postulatu stosowania integralnej metodologii w studium nad Kościołem, w eklezjologii polskiej okresu posoborowego daje się zauważyć zróżnicowane podejście do tej kwestii. Wykorzystuje się i opisuje w badaniach rozłącznie zarówno metodę eklezjologii fundamentalnej, jak i dogmatycznej,

---

<sup>214</sup> A. Napiórkowski, *Przyczynek do metodologii eklezjologii integralnej*, Studia Nauk Teologicznych PAN 2 (2007), s. 182.

a także proponuje się nowe rozwiązania metodologiczne, jak np. metodę personalistyczną bądź dotyczące niektórych aspektów charakterystycznych w eklezjologii fundamentalnej – metoda genetyczna, metoda znamion<sup>215</sup>. W niniejszej pracy studium nad Kościołem będzie przebiegało według zasad metodologicznych teologii dogmatycznej, co oznacza studium nad Eklezją w odniesieniu do Objawienia, w tym wypadku precyzyjniej mówiąc, do zawartej w Tradycji idei *de universalivocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, wyłożonej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II. Studium to będzie prowadzone poprzez analizę źródeł, którymi w niniejszej dysertacji jest polska eklezjologia posoborowa i jej interpretacja soborowej myśli o powszechnym powołaniu do świętości. W tym kontekście staje się jasne, dlaczego (choć zagadnienie świętości Kościoła, a w związku z nią i świętości jego członków stosunkowo często bywa omawiane właśnie jako jeden z tematów teologii fundamentalnej – znamiona prawdziwości Kościoła Chrystusowego<sup>216</sup>) jest to praca, której cel stanowi próba dogmatycznego omówienia tej kwestii.

Prócz wspomnianych już różnych metod teologicznych stosowanych w studium nad Kościołem można wyróżnić zasadniczo dwa główne sposoby przedstawiania Eklezji: personalistyczne oraz reistyczne. Zarówno pierwszy, jak i drugi nosi w sobie jeszcze wewnętrzne podzbiory wynikające z różnych prób opisu zagadnienia. Niemniej podejmując próbę opisu *mysterium Ecclesiae*, konieczne wydaje się wyjście od odpowiedzi na pytanie, czy rozważane zagadnienie dotyczy świata osób, czy rzeczy?

Odwołując się do personalistycznego spojrzenia na Kościół, należy zwrócić uwagę na możliwość zastosowania dwóch różnych rodzajów tej metody. Pierwsza z nich, mocno akcentowana i popularyzowana przez Jana Pawła II, proponuje spojrzenie na rzeczywistość z perspektywy osoby i każe przez pryzmat tego, kim ona jest, patrzeć na różne zjawiska<sup>217</sup>. Natomiast druga to właściwie metoda lingwistyczna o charakterze personalistycznym, w której przyjmuje się założenie, że termin „osoba”

---

<sup>215</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 12-13.

<sup>216</sup> Metoda *via notarum* wykształciła się w okresie reformacji i miała za zadanie na podstawie wymienionych w Credo cech charakterystycznych Kościoła (jeden, święty, powszechny i apostołski) wykazać jego wiarygodność i boskiego pochodzenie. Oprac. za: A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*, s. 25.

<sup>217</sup> R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Tomasz Wiater, Warszawa 2001, s. 52.

przynależy do języka potocznego, a nie naukowego. W związku z powyższym może się on odnosić zarówno do jednostki, jak i większej społeczności, co w eklezjologii stosuje się poprzez odnoszenie tej samej kwestii zarówno do Kościoła, jak i do poszczególnego wiernego<sup>218</sup>. Zasadniczo daje się zauważyć przyjmowanie przez polskich teologów jednej lub drugiej metodologii personalistycznej.

Zastosowanie metodologii personalistycznej w odniesieniu do Kościoła próbuje położyć kres wyłącznie instytucjonalnemu czy kolektywistycznemu spojrzeniu na Eklezję. Jeśli bowiem osobę można opisać jako byt samoistny, integralny, celowy, indywidualny, niepowtarzalny, zdolny do transcendencji, do działania, posiadający świadomość siebie i z natury relacyjny, to wzajemnie na siebie oddziałujące osoby zaczynają tworzyć międzyosobowe więzi, a w związku z tym środowisko osobowe, które określa się jako „osobę kolektywną” bądź „osobowość społeczną”<sup>219</sup>.

Zatem w personalistycznym ujęciu Eklezji, reprezentowanym przez polskich teologów, punkt wyjścia stanowi dostrzeżenie osoby jako elementu konstytutywnego do zaistnienia wspólnoty. Z perspektywy nadprzyrodzonego charakteru Kościoła oprócz osoby reprezentowanej przez człowieka konieczna jest również wspólnota Osób Bożych, gdyż to właśnie dzięki więzi z Osobami Trójcy możliwe staje się stworzenie wspólnoty personalistycznej<sup>220</sup>. W sensie ścisłym oznacza to, że osoba ze względu na swoją zdolność do tworzenia relacji staje się mikrokosmosem Kościoła, który zbudowany zostaje poprzez realną wspólnotę człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą. Stąd zasadnym staje się postrzeganie Kościoła jako rzeczywistości strukturalnie osadzonej na właściwości osoby i dzięki temu posiadającej zdolność komunijno-wspólnototwórczą<sup>221</sup>.

Doprecyzowanie personalistycznego spojrzenia na Kościół wymaga podkreślenia, z jednej strony, wymiaru soteriologicznego, a z drugiej – próby określenia charakteru egzystencji powstałej wspólnoty osób. C.S. Bartnik w punkcie wyjścia stawia byt osoby zdolnej do relacji, którą reprezentuje każdy chrześcijanin będący tym samym obrazem Kościołem (również w tym sensie pra-Kościółem jest Jezus Chrystus).

---

<sup>218</sup> Tamże, s. 53.

<sup>219</sup> Tamże, s. 58.

<sup>220</sup> M. Rusecki, *Kim jest Kościół?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997 s. 103.

<sup>221</sup> Tamże, s. 103-104.

Natomiast dla doprecyzowania, kiedy osoba zaczyna być Kościołem, a nie tylko jakąś wspólnotą osób, stwierdza, że dzieje się to wówczas, gdy zaczyna ona pojmować siebie jako adresata procesu zbawczego. Co oznacza zaistnienie w niej zarówno świadomości stworzenia, jak i zaproszenia do wejścia na drogę zbawienia. Dalej, choć osoba dzięki swej relacyjności stanowi obraz Kościoła, to o Eklezji można mówić dopiero wówczas, gdy istnieje społeczność osób. Bartnik dla określenia sposobu egzystowania tej społeczności odnosi się do pojęcia osoby korporacyjnej i rozumie ją jako podmiot zespołowy, w którym dochodzi do zapodmiotowienia życia osobowego. Tym samym o społeczności tej można powiedzieć, że „współbytuje”, „współegzystuje”, posiada „współświadomość”, „współodpowiedzialność” i „współpracuje”<sup>222</sup>. Jest jako społeczność zdolna do wiary, przez co każdy wierzący w Kościele, wyznaje swoją wiarę wraz z całym Kościołem, a kiedy nie jest do zdolna do samodzielnego wykonania tego aktu (np. w przypadku chrztu niemowląt) „zapożycza” się w wierze całej Eklezji<sup>223</sup>. Osobowy byt Kościoła w tego typu personalizmie ujmowany jest jako „szczytowa forma bytowania”, co w związku wspomnianą wyżej soteriologiczną perspektywą oznacza, że konstytuuje się on poprzez trwanie w Chrystusie<sup>224</sup>. Ten fundamentalny związek z Chrystusem jest również źródłem dynamizmu w rozwoju osoby oraz całej wspólnoty ku pełni życia osobowego, do której prowadzi działanie Ducha Świętego<sup>225</sup>.

W związku z powyższym, w odpowiedzi na postawione pytanie, jakie spojrzenie na Kościół wydaje się być odpowiednie – personalistyczne czy reistyczne – należy podkreślić kilka następujących kwestii. Formułowanie w odniesieniu do Eklezji zwrotów charakterystycznych dla egzystencji osobowej (typu „Kościół wierzy...” itp.) wynika z zastosowania środka literackiego, jakim jest personifikacja, co w teologii najczęściej przejawia się w przedstawianiu Eklezji jako kobiety<sup>226</sup>, niewiasty, matki (zapoczątkowane już w tekstach biblijnych) oraz przypisywaniu jej charakteru podmiotowego, zdolnego do samodzielnego działania. Uwzględnienie wspomnianego zabiegu literackiego wydaje się o tyle istotne, że wymaga opowiedzenia się za jednym

---

<sup>222</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 156-158.

<sup>223</sup> Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta...*, s. 62.

<sup>224</sup> Tamże, s. 70.

<sup>225</sup> Tamże, s. 71.

<sup>226</sup> Tamże, s. 77.

z dwóch stanowisk w stosowaniu metody personalistycznej. Jeśli bowiem osoba (Boża, ludzka) stanowi punkt wyjścia dla patrzenia na rzeczywistość Kościoła, wówczas np. uświęcające działanie Ducha Świętego będzie dotyczyło konkretnej osoby (ludzkiej). Podmiotem działania jest Osoba Boża oraz osoba ludzka (mająca świadomość, rozumność, wolę itp.) współpracująca z łaską. Kościół w tej perspektywie jest zatem wspólnotą osób ludzkich zjednoczonych (tak samo skutecznie, jeśli chodzi o wynikający z porządku sakramentalnego chrzest, natomiast w różnym stopniu, gdy idzie o współpracę z otrzymaną łaską) z Osobami Trójcy. Natomiast jeśli o Kościele mówimy jako osobie bez zastrzeżenia, że jest to zabieg językowy, tylko przypisując mu egzystencję osobową, tak że można naprzemiennie stosować stwierdzenie „Kościół jest osobą jak osoba jest Kościołem”<sup>227</sup>, wówczas posługując się wspomnianym wyżej przykładem, pojawia się pytanie, gdzie indziej – jak nie w konkretnej osobie ludzkiej – Duch Święty dokonuje uświęcenia? Czy mówiąc „święty Kościół” można mieć na myśli inną perspektywę niż osobowe zjednoczenie Boga z człowiekiem i ludźmi między sobą?<sup>228</sup> Jeszcze inną możliwością zrozumienia tego terminu byłoby stwierdzenie, że pod tym pojęciem rozumie się świętą wspólnotę, czyli zgromadzenie osób uświęcanych mocą Ducha, zgromadzonych w imię Chrystusa, by oddawać chwałę Ojcu, gdzie realizują się słowa Ewangelii „Gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje” (por. Mt 18,20). Wówczas zasadne staje się mówienie o świętym Kościele jako o świętej wspólnocie, czyli nie tylko o osobistej świętości jej członków, ale i całej wspólnocie, która stała się taka, jaką chce mieć ją Ojciec.

Trzeba także zapytać, czy istnieje jakakolwiek inna świętość człowieka, która nie uwzględniałaby jego personalnego sposobu egzystencji? Wydaje się, że nie; droga człowieka do świętości wymaga jego aktywnego współdziałania z Bogiem, tak by mógł on być *sanctus*. Z tym stwierdzeniem przemawiają również argumenty soteriologiczne (zbawiającym jest Bóg, człowiek przyjmuje bądź odrzuca zbawienie, przyjmowanie zbawienia ma charakter dynamiczny i jest procesem trwającym całe życie). Stąd też w niniejszym opracowaniu przyjęta zostaje perspektywa personalistycznego spojrzenia na Eklezję, rozumianego jako spojrzenie na Kościół przez pryzmat osoby, która wraz z innymi tworzy wspólnotę osób zjednoczonych z Ojcem, Synem i Duchem.

---

<sup>227</sup> Tamże, s. 71.

<sup>228</sup> Por. KK 1.

Tak rozumiane pojęcie Kościoła będzie towarzyszyć dalszym, systematycznym refleksjom nad Eklezją. Niemniej zanim to nastąpi, konieczne wydaje się uporządkowanie pojęć związanych z tematem pracy.

### **2.1.2. Hermeneutyka pojęć**

Pojęcia, które wymagają wyjaśnienia, ponieważ pojawiają się w różnych konfiguracjach w refleksji eklezjologicznej polskich teologów odnośnie do *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, to „Kościół święty”, „powołanie do świętości” (skrót od całości: *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*) oraz „*communio sanctorum*”. Zestawienie ich ze sobą ma swoje uzasadnienie w tym, że *de universali vocatione...* jest w pewnym sensie reinterpretacją znanych z Symbolu Apostolskiego formuł: „Kościół święty” oraz „*communio sanctorum*”. Pierwsze z nich – Kościół święty – pojawiło się i rozpowszechniło dopiero w II w., a rozumiane było jako otrzymanie przez członków wspólnoty uczestnictwa w życiu Bożym. Dokonuje się to poprzez złączenie z Duchem Świętym, który uświęcając Eklezję, sprawia, że jest ona, z jednej strony, obdarowana życiem Bożym, a z drugiej, dzięki temu staje się dla ludzi narzędziem zbawienia<sup>229</sup>. Z kolei *communio sanctorum*, gdy zostało włączone do Symbolu Apostolskiego, odnosiło się do pojmowania Kościoła jako wspólnoty tworzonej przez świętych<sup>230</sup>, więc było zasadniczo rozwinięciem wcześniejszego pojęcia – „Kościół święty” oraz połączeniem z przekonaniem o powszechności<sup>231</sup>. Wydaje się zatem, że *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* jest efektem połączenia pojęcia *sancta Ecclesia* oraz *communio sanctorum*, ponieważ w frazie zaczerpniętej z tekstu konstytucji *Lumen gentium* pojawia się odniesienie do świętości Kościoła, co sugeruje, że on jest miejscem i narzędziem uświęcania człowieka, oraz przekonanie o uniwersalności tego powołania, na co wskazywała starożytna formuła: *communio sanctorum*. Oba te starożytne pojęcia, włączone do Symbolu Apostolskiego,

---

<sup>229</sup> *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüe, J. Wolinski, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999 (Historia Dogmatów 1), s. 114.

<sup>230</sup> Wcześniejsze rozumienie tego pojęcia odnosiło się do komunii w rzeczach świętych, co dotyczyło przede wszystkim do Eucharystii. Tamże, s. 116.

<sup>231</sup> Tamże, s. 117.



stają się podstawą dla soborowego *de universalis vocatione*, co przedstawiona niżej hermeneutyka ma na celu wskazać.

### *sancta Ecclesia*

W dorobku polskich teologów zajmujących się studium nad Kościołem pojęcie *sancta Ecclesia* doczekało się kilku ujęć oraz zróżnicowanych prób interpretacyjnych. Z najbardziej podstawowej, semantycznej strony, odwołując się do łacińskiego tłumaczenia, *sacrum* oznaczające rzeczywistość niezwykłą, najdoskonalszą, idealną, zostaje przedstawione jako coś oddzielonego od *profanum*. Ponadto na pojęcie świętości można spoglądać z kilku perspektyw – etymologicznej (z hebrajskiego *qadosz* znaczy „święty”, „odcięty”, „transcendentny”), religiologicznej (z łaciny: *sacrum, misterium tremendum et fascinosum*), etycznej (działanie według wartości wyższych), ascetycznej (praktyka rad ewangelicznych ze względu na Królestwo Boże)<sup>232</sup>. W sensie ontologicznym *sacrum* ujęte jako „świętość” stanowi najcenniejszą istotę osoby, dotyka podstaw jej bytu, jest zatem właściwością ontologiczną, bardziej wewnętrzną niż zewnętrzną<sup>233</sup>. Inaczej „świętość” zostaje przedstawiona jako synonim miłości, stąd wniosek, że tylko osobowy Bóg może być święty<sup>234</sup>, a „świętość” samotna, bez odniesienia interpersonalnego, nie może istnieć<sup>235</sup>.

W odniesieniu do Kościoła można mówić o jego świętości przede wszystkim z perspektywy relacji z Bogiem, który istnieje jako najwyższa i najdoskonalsza świętość, w związku z czym Eklezja jest objawieniem Boskiego odbłasku świętości w świecie<sup>236</sup>. Jeśli zatem wszelka możliwa świętość w świecie musi posiadać swoje źródło w Bogu, to jest ona zarówno świętością Boga, jak i w Bogu<sup>237</sup> – jedyną, dostępną dla Kościoła, wszystkich ludzi i poszczególnego człowieka, przez zaproszenie do współuczestnictwa, jednak bez utożsamiania z istotą Boga. W związku z tym

---

<sup>232</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 206.

<sup>233</sup> C.S. Bartnik, *Kościół*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 257.

<sup>234</sup> Tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 277; por. też świętość jako miłość w: Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta...*, s. 81.

<sup>235</sup> Bartnik, *Kościół*, s. 257.

<sup>236</sup> Tenże, *Kościół Boży*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1970, s. 199. W eklezjologii bardzo wcześnie pojawiła się idea o Kościele jako *Luna* wobec wschodzącego *Sole*, którym jest Chrystus. Por. tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 31.

<sup>237</sup> Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 269.

ontologiczną podstawą dla *sancta Ecclesia* jest jej trynitarne zakorzenienie, co *Lumen gentium* formułuje następująco:

„Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a **ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym**, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, «który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia» (Kol 1,15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami «przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8,29). **A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym**<sup>238</sup>, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od Abła sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca»<sup>239</sup> [pogrubienia – MJ].

Zatem chcąc zrozumieć najgłębszą podstawę *sancta Ecclesia*, należy pamiętać, że pod względem ontologicznym oznacza ona partycypację w świętości Boga, gdyż w sensie absolutnym i istotowym On sam jeden jest święty<sup>240</sup>. Natomiast historiozbawczo realizuje się ona w suwerennym zamiarze Ojca, zapraszającym stworzonych przez siebie ludzi do uczestnictwa w tej właśnie świętości. Możliwość odpowiedzi na zaproszenie Ojca stała się realna przez posłannictwo Syna, który wydał samego siebie dla pojednania grzesznej ludzkości<sup>241</sup>, a tym samym dla powstania Ludu Nowego Przymierza. Ujawnia się przy tym jedność Bożego planu stworzenia, nadprzyrodzonego powołania, samoudzielania się Trójjedynego i odkupienia<sup>242</sup>. Dzięki pochodzeniu od Syna, jako Założyciela i Głowy, i stałej łączności z Nim<sup>243</sup>, przez

---

<sup>238</sup> Określenie „świętych” zostało użyte w konstytucji jako pierwsze dookreślenie Kościoła, następnym jest „powszechność”. Por. Matuła, dz. cyt., s. 155.

<sup>239</sup> KK 2.

<sup>240</sup> C.S. Bartnik, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, „Standruk”, Lublin 2003, s. 97.

<sup>241</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 213.

<sup>242</sup> Tenże, *Logos i Niewiasta u początków Kościoła. Szkic do eklezjogenezy*, *Analecta Cracoviensia* 43 (2011), s. 210.

<sup>243</sup> Dzidek, dz. cyt., s. 142.

zbawczą Jego Paschę, nieustannie otwarte jest źródło świętości dla każdego człowieka. Natomiast uświęcanie poszczególnych wiernych dokonuje się przez posłannictwo Ducha rozlanego w sercach (por. Rz 5,5)<sup>244</sup>. W związku z tym świętość Kościoła rozumiana w aspekcie dogmatycznym to stała obecność Boga w całej wspólnocie wierzących, ale i w poszczególnych jej członkach<sup>245</sup>, która to obecność jest aktywnym uświęcaniem ludzi przez zbawczą tajemnicę Chrystusa i działanie Ducha Świętego<sup>246</sup>. Dlatego też zaproponowanie takiego rozumienia *sancta Ecclesia* w radykalnej wersji prowadzi do wniosku, że bez tej świętej, zbawczej obecności Trójjedynego nie miałoby sensu istnienie Kościoła, gdyż stanowi ona konstytutywny element jego istoty<sup>247</sup>. Obecność ta jest dynamiczna, to znaczy wymagająca przyjęcia daru i odpowiedzi na niego, czyli włączenia w dialog.

W związku z tym świętość Kościoła to inaczej kontynuacja dzieła zbawienia<sup>248</sup>, a równocześnie zadanie do wykonania dla całej wspólnoty wierzących<sup>249</sup>. Przykładem tego może być odwołanie się do obrazu Mistycznego Ciała Chrystusa – z jednej strony wskazuje on na złączenie pomiędzy Głową a resztą ciała, a z drugiej przedstawia zaistniałą zależność: ciało czerpie nadprzyrodzone życie ze swej Głowy, natomiast właśnie przez pośrednictwo widzialnego organizmu Chrystus udziela swego życia kolejnym pokoleniom<sup>250</sup>. Ponadto pochodzenie, a przez to i podobieństwo do Założyciela sprawia, że Kościół dzięki działaniu Ducha odzwierciedla w sobie życie i zamierzenia Chrystusa<sup>251</sup>. Wspomniane podobieństwo jest jednak również rzeczywistością dynamiczną już obecną w życiu Kościoła, ale wymagającą również stałej współpracy ze strony wszystkich Jego członków, tak by w pełni zrealizowało się

---

<sup>244</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 213.

<sup>245</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 278.

<sup>246</sup> Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 214.

<sup>247</sup> Por. tamże.

<sup>248</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 278.

<sup>249</sup> Por. tenże, *Kościół Boży*, s. 200; tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 278.

<sup>250</sup> *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1968, s. 23.

<sup>251</sup> Matuła, dz. cyt., s. 154.

w perspektywie ostatecznej<sup>252</sup>. Stąd świętość Kościoła jest również antycypacją eschatologicznego spełnienia, pozwalającą na nadzieję jego realizacji<sup>253</sup>.

Z perspektywy teologii fundamentalnej świętość stanowi jedno z kryteriów wiarygodności Kościoła<sup>254</sup> (metoda *via notarmum*), pozwalające na odróżnienie go od innych rzeczywistości socjologiczno-społecznych<sup>255</sup>. W związku z czym wyróżnia się świętość ontologiczną, wynikającą z obecności i działania Bożego, oraz świętość subiektywną, będącą<sup>256</sup> odpowiedzią członków Kościoła na дарowaną świętość<sup>257</sup>, przejawiającą się m.in. w postępowaniu moralnym. Ponadto wyróżnia się również środki święte, przez które w Kościele nieustannie uświęca się lud, są nimi: słowo Boże, liturgia, posługa wszystkich ochrzczonych zgodnie z powołaniem, urzędem i charyzmatem, zwłaszcza pasterzy poprzez głoszenie (nauczanie), liturgię, posługę urzędów<sup>258</sup>.

Biblijne podstawy dla tak rozumianej świętości Kościoła to odwołanie się do świętej obecności Boga już w Narodzie Wybranym, na co wskazuje Wj 33,12-17 („Mojżesz rzekł znów do Pana: «Oto kazałeś mi wyprowadzić ten lud, a nie pouczyłeś mię, kogo pošlesz ze mną, a jednak powiedziałeś do mnie: „Znam cię po imieniu i jestem ci łaskawy”. Jeśli darzysz mnie życzliwością, daj mi poznać Twoje zamiary, abym poznał żeś mi łaskawy. Zważ także, że ten naród jest Twoim ludem». [Pan] powiedział: «Jeśli Ja osobiście pójdę, czy to cię zadowoli?» Mojżesz rzekł wtedy: «Jeśli nie pójdziesz sam, to raczej zakaż nam wyruszać stąd. Po czym poznam, ja i lud mój, że darzysz nas łaskawością, jeśli nie po tym, że pójdziesz z nami, gdyż przez to będziemy wyróżnieni ja i Twój lud spośród wszystkich narodów, które są na ziemi?» Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Uczynię to, o co prosisz, ponieważ jestem ci łaskawy,

---

<sup>252</sup> *Kościół w świetle Soboru*, s. 22.

<sup>253</sup> T. Rutowski, *Pojęcia jedności i świętości Kościoła w konstytucji „Lumen gentium”*, *Studia Płockie* 11 (1983), s. 93.

<sup>254</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 213.

<sup>255</sup> Dzidek, dz. cyt.

<sup>256</sup> Wśród innych podziałów kategoryalnych świętości Bartnik podaje np. świętość ontyczną (uczestnictwo w świętości Boga), osobistą (moralną), charyzmatyczną (przejawiającą się w nadzwyczajnych cudach). Por. Bartnik, *Chrześcijaństwo personalistyczne*, s. 97. Natomiast A. Napiórkowski dokonuje podziału świętości w oparciu o praktykę życia Kościoła: świętość realizuje się w drodze życiowej (dziewictwo, zakony, męczennicy), święte są również szczególne miejsca (sanktuaria) oraz czas (okresy liturgiczne, jubileusze). Por. A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 216.

<sup>257</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 271.

<sup>258</sup> Dzidek, dz. cyt., s. 147-148.

a znam cię po imieniu»”) oraz Oz 11,9 („Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać”) i wynikającego z niej (obecności) wezwania do świętości ludu – Kpł 19,2 („«Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!»”)<sup>259</sup>.

Wśród najczęściej przywoływanych fragmentów Nowego Testamentu pojawia się odwołanie do modlitwy arcykapłańskiej Jezusa J 17,19 („A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie”)<sup>260</sup>, w której ukazana zostaje Boża inicjatywa w uświęcaniu wspólnoty uczniów. Odnośnie do ścisłej relacji pomiędzy Chrystusem a Kościołem przywoływanym fragmentem jest Ef 5,26-27 („aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”), ukazujący, że źródłem dla *sancta Ecclesia* jest oblubieńcza miłość Chrystusa, gotowa do oddania życia dla swej wybranki. Natomiast aspekt zamieszkiwania Boga w Nowym Ludzie Pismo Święte przedstawia za pomocą obrazu budowli Bożej z 1 Kor 3,9b-11. („wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus”)<sup>261</sup>, a także 1 P 2,4-5 („zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa”) i Ap 11,1 („Potem dano mi trzcinę podobną do mierniczego pręta, i powiedziano: «Wstań i zmierz Świątynię Bożą i ołtarz, i tych, co wielbią w niej Boga»”).

Liczne i zróżnicowane koncepcje świętości Kościoła w pracach polskich teologów można podzielić na dwa zasadnicze, wynikające z przyjętej metody podejścia: reistyczne bądź personalistyczne. Przedmiotowe spojrzenie na świętość

---

<sup>259</sup> Tamże, s. 140.

<sup>260</sup> Por. tamże, s. 141; Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 273.

<sup>261</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 214.

Kościół często związane jest z perspektywą apologetyczną, przedstawiającą świętość w kontekście pozostałych znamion. W związku z tym świętość w Kościele związana jest z „rzeczami” takimi, jak: nauka Kościoła (również moralna, wskazująca drogę do świętości), sakramenty (jako elementy przekazujące łaskę uświęcającą)<sup>262</sup>. Stanowi zatem znak, rozumiany jako wskaźnik, wiarygodności Eklezji<sup>263</sup>. Drugie ujęcie posiada wymiar zdecydowanie personalistyczny i jest ono znacznie bliższe teologii dogmatycznej. *Sancta Ecclesia* przedstawiona zostaje w pierwszym rzędzie w perspektywie trynitarnej lub przynajmniej chrystologicznej i pneumatologicznej. Świętość Kościoła wynika z relacji z Bogiem powołującym (człowieka, lud, wspólnotę) do uczestnictwa w swojej świętości i przez działanie Ducha Świętego dokonującym uświęcenia tych, którzy chcą być na wzór obrazu Jego Syna. Podmiotowe spojrzenie na *sancta Ecclesia* wynika z dostrzeżenia najpierw aspektu nadprzyrodzonego Eklezji (zakorzenienie w Chrystusie Głowie, dzięki zbawczej ekonomii) oraz relacyjnego w pojmowaniu świętości.

#### *vocatione ad sanctitatem*

Powołanie do świętości w polskiej eklezjologii najczęściej omawia się przy okazji namysłu nad świętością Eklezji. Stąd można wysnuć wniosek o wzajemnej zależności pomiędzy świętością Kościoła a poszczególnych jego członków, gdyż właśnie tej wspólnocie, wyposażonej w uświęcającą obecność Trójjedynego, pozostawione zostało zadanie uświęcania wiernych. Wypełnianie tego polecenia dokonuje się zarówno poprzez posługę hierarchii – gdy biskupi i prezbiterzy udzielają sakramentów, nauczają powierzony lud, sprawują nad nim opiekę duszpasterską – jak i oddolną działalność charyzmatyczną objawiającą się w duchownych oraz w świeckich<sup>264</sup>.

*Vocatione ad sanctitatem* rozumiane jest jako dar Boży dla człowieka – to On inicjuje proces uświęcania oraz udostępnia wszelkie możliwe środki do jego realizacji<sup>265</sup>. W perspektywie trynitarnej świętość człowieka stanowi dar Ojca

---

<sup>262</sup> E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, KUL, Lublin 1976, s. 230.

<sup>263</sup> Tamże, s. 233.

<sup>264</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 214-215.

<sup>265</sup> Por. J. Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*, *Studia Sandomierskie* 10 (2003), s. 182.

wzywającego wszystkich ludzi<sup>266</sup>, który udostępniony zostaje przez Chrystusa i przejawia się w działaniu Ducha<sup>267</sup>. Zatem życie człowieka uświęcanego przez Ducha powinno być życiem na wzór Trójcy<sup>268</sup>, a wręcz odzwierciedleniem trynitarniej egzystencji Osób Bożych<sup>269</sup>.

Za swoisty synonim świętości, podobnie jak w przypadku *sancta Ecclesia*, uważa się miłość, którą określa się również jako „prymat”, „istotę” powołania do świętości. Z jednej strony jest to uczestnictwo w doskonałej miłości Trójcy<sup>270</sup>, a z drugiej to jej realizacja w życiu konkretnego człowieka w bezwarunkowej miłości do Boga i bliźniego. Za takim rozumieniem świętości przemawiają argumenty biblijne – zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu: Pwt 6,4-5 („Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił”); Mt 5,43-44 („Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują”); Mt 22,37-40 („On mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy»”)<sup>271</sup>.

*Vocatione ad sanctitatem* realizuje się w życiu wierzących poprzez rozmaite formy w zależności od stanu życia<sup>272</sup>. Różne są również stopnie świętości widoczne w aktualnym tu i teraz wspólnoty Kościoła – choć uczestnictwo w świętości Boga jest dostępne dla wszystkich, to już kwestia współpracy z łaską stanowi indywidualną własność człowieka, stąd zróżnicowanie stopnia świętości, czyli na ile dany człowiek pozwolił na własne uświęcenie<sup>273</sup>. Niemniej egzystencjalne rozumienie świętości to

---

<sup>266</sup> Tamże, s. 187.

<sup>267</sup> Tamże, s. 183.

<sup>268</sup> Tamże, s. 182.

<sup>269</sup> Tamże, s. 184.

<sup>270</sup> Rutowski, dz. cyt., s. 94.

<sup>271</sup> Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*, s. 183.

<sup>272</sup> Tamże.

<sup>273</sup> Por. Rutowski, dz. cyt., s. 93.



inaczej doskonałe zjednoczenie z Chrystusem przejawiające się w sposobie życia – owocach łaski<sup>274</sup>. Jeszcze inaczej *vocatione ad sanctitatem* oznacza wezwanie do myślenia i działania zgodnie z wolą Bożą oraz doskonałą miłość wobec Boga<sup>275</sup>, której najwyższym wyrazem jest świadectwo męczeństwa<sup>276</sup>. Moralny charakter świętości przejawiający się w doskonałości etycznej również stanowi znak wiarygodności Kościoła, ale jednocześnie jest ona głęboko zamierzona przez samego Chrystusa. Zostawił On w Kościele liczne środki zbawcze dla wierzących i dlatego od momentu wejścia w tę wspólnotę dokonuje się uświęcenie człowieka, który następnie jest wezwany do tego, by łaskę tę rozwijać aż do stopnia heroicznego<sup>277</sup>. Stąd wniosek o konieczności moralnego wymiaru świętości – codzienna egzystencja staje się sprawdzianem współdziałania z łaską uświęcającą<sup>278</sup> oraz wzrostu cnót teologalnych będących odbiciem życia trynitarnego. Dlatego też o świętych można powiedzieć w następujący sposób:

„Święci poprzez dzieło Ducha Świętego na chwałę Boga Ojca są rzeczywistością ukazującą tajemnicę relacji ludzkiego życia względem doskonałości i świętości mającej miejsce w Bogu Trójcy”<sup>279</sup>.

Daje się przy tym zauważyć, że założona przez Chrystusa wspólnota to jednak *Ecclesia peccatorum*<sup>280</sup>. Niemniej charakterystyczne jest, iż o ile o samym Kościele można powiedzieć *sancta*, a przez to również o poszczególnych członkach – *sanctus/sancta* – to tej samej zasady nie stosuje się przy dookreślaniu *peccata*<sup>281</sup>, gdyż odnosi się tylko i wyłącznie do podlegającego słabości człowieka. Obecność grzeszników w Kościele, a przez to i ich grzechu dotykającego konkretnych struktur czy

---

<sup>274</sup> Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*, s. 187.

<sup>275</sup> Rutowski, dz. cyt., s. 96-97.

<sup>276</sup> Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*, s. 183.

<sup>277</sup> Nagy, *Chrystus w Kościele*, s. 275.

<sup>278</sup> Rutowski, dz. cyt., s. 93.

<sup>279</sup> Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*, s. 189.

<sup>280</sup> Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 279.

<sup>281</sup> W. Granat opowiada się za stosowaniem rozróżnienia „Kościół grzeszników”, ale nie „grzeszny Kościół”, z kolei W. Hryniewicz nie waha się mówić o „grzesznym Kościele” jako o wspólnocie ciągle potrzebującej Bożego miłosierdzia. Oprac. za: Z. Glaeser, *Święty Kościół darem dla grzeszników*, Resovia Sacra 3 (1996), s. 79.

danego obszaru wspólnoty<sup>282</sup>, jest w pewnym sensie naturalnym stanem, który nie przeczy świętości Kościoła, a wręcz stanowi okazję do jej objawienia. Istotne jest przy tym zauważenie, że świętość Eklezji dotyka jej wymiaru ontologicznego, który swoje źródło ma w Trójjedynym. Natomiast grzeszność, przejawiająca się w słabości członków wspólnoty, a czasem i w niegodziwym jej funkcjonowaniu (por. RP 16) można określić (dla zobrazowania pewnej proporcji) jako akcydentalne. Jednak to właśnie wobec grzeszników ujawnia się zbawcza moc Kościoła, który posiadając środki uświęcania (przede wszystkim sakramenty, przez które udziela się odpuszczenia grzechów), sprawia, że grzesznicy stają się święci, tzn. dostępują wyzwolenia i zbawienia<sup>283</sup>. Tym samym Eklezja jest wspólnotą grzeszników, potrzebujących oczyszczającego działania Ducha Świętego, będącego sprawcą łaski znacznie przewyższającej wszelki grzech<sup>284</sup>. W ten sposób *Ecclesia semper reformanda est*, gdzie poprzez drogę *metanoi*<sup>285</sup> poszczególnego wiernego dokonuje się przemiana całej wspólnoty oraz jej struktur, a także ujawnia się dynamizm obecnej w niej świętości.

### ***communio sanctorum***

Obecnie pojawiająca się wieloznaczność pojęcia *communio sanctorum* wynika z jego różnej interpretacji w dziejach historii Kościoła. W starożytności *communio sanctorum* oznaczało współudział ludzi w darach ofiarowanych przez Boga, inaczej mówiąc w dobrach zbawienia, które umożliwiały udział w życiu Bożym<sup>286</sup>. Dzięki aktywnemu współudziałowi członków wspólnota rzeczywiście staje się Kościołem, jeśli tylko tworzący ją jednocześnie przyjmują, ale też budują komunie przez martyrię, leiturgię i diakonię. Powstałe w ten sposób *communio sanctorum* stanowi wspólnotę, która aktywnie uczestniczy w przekazywaniu światu środków zbawienia<sup>287</sup>. Drugie znaczenie *communio sanctorum* pojawiło się w średniowieczu i oznaczało wspólnotę pomiędzy Kościołem pielgrzymującym a chwalebny<sup>288</sup>. Przy czym określenie to

---

<sup>282</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 216.

<sup>283</sup> Por. Dzidek, dz. cyt., s. 137; Misiurek, *Wierzę w Kościół święty*, s. 30.

<sup>284</sup> Glaeser, dz. cyt., s. 80-81.

<sup>285</sup> Por. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 279.

<sup>286</sup> Czaja, *Communio w eklezjologii...*, s. 113.

<sup>287</sup> Tamże, s. 115-117.

<sup>288</sup> Tamże, s. 113.

odnosiło się do wewnętrznego wymiaru Kościoła, natomiast z zewnątrz uznawany był on za wspólnotę grzeszników<sup>289</sup>. Wprowadzenie takiego podziału wynikało z średniowiecznego, oddolnego procesu odnowy Kościoła ku jego stronie duchowej, akcentowanej przez oddolne ruchy charyzmatyczne, postulujące odwoływanie się do Ewangelii, ideę braterstwa oraz chrześcijańskie cnoty. Jednocześnie przeciwstawiano się w ten sposób Kościołowi materialnemu, doczesnemu, postrzeganemu tylko jako ziemską społeczność<sup>290</sup>.

Współcześnie, polscy teolodzy odwołują się do różnych ujęć tego pojęcia, niejednokrotnie próbując je na nowo sklasyfikować. J. Duraj, analizując pojęcie *communio sanctorum*, wskazuje, że podstawą do jego zrozumienia jest odniesienie do obecnej w historii zbawienia zasady o powołaniu człowieka do tworzenia *communio* z Synem, a razem z Nim również i z Ojcem, co realizuje się w Duchu Świętym. To właśnie Uświęciciel sprawia komunię między Bogiem a człowiekiem oraz ludźmi między sobą. Dlatego też pojęcie *communio* silnie wiąże się z ideą świętości Kościoła, ponieważ wynika z uświęcającego, a przy tym jednoczącego działania Ducha<sup>291</sup>. Stąd propozycja, by *communio sanctorum* rozumieć w trzech znaczeniach: po pierwsze, jako wspólnotę osób uświęcanych przez Ducha, po drugie, w znaczeniu uczestnictwa w rzeczach świętych (wiara, sakramenty), i wreszcie po trzecie, jako wspólnotę pomiędzy Kościołem pielgrzymującym a już przebywającą w chwale Boga społecznością świętych<sup>292</sup>.

Pierwsze znacznie *communio sanctorum* odnosi się przede wszystkim do uświęcającej roli Ducha Świętego, czyli udziału w łasce Ducha tych, którzy chcieli pozytywnie odpowiedzieć na Boże wezwanie do uczestnictwa w życiu Trójcy. Jest to zatem współuczestnictwo mężczyzn i kobiet w darze Ducha tworzącego z nich *communio*. Tym samym wysuwa się wniosek o wzajemnej zależności pomiędzy *communio* a świętością – ludzie stają się święci przez to, że Duch Święty tworzy w nich i z nich komunię. Uświęciciel, działając w sercach wiernych, jednoczy ich

---

<sup>289</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 207.

<sup>290</sup> K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 100.

<sup>291</sup> J. Duraj, *Kościół misterium komunii*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2010, s. 224-225.

<sup>292</sup> Tamże, s. 225-225.

z Chrystusem i między sobą, przez co stają się Kościołem, rozumianym jako trwająca w czasie, uświęcona wspólnota osób zjednoczonych z Chrystusem<sup>293</sup>.

Wspomniana komunია świętych realizuje się poprzez uczestnictwo w świętych darach, zwłaszcza w sakramentach, w których uobecnia się paschalne misterium Chrystusa, będące źródłem pojednania z Bogiem. Liturgiczna celebrowanie sakramentów pozwala wiernym czerpać łaskę do *sequela Christi*, ponadto posiada wymiar eschatologiczny, gdyż stanowi antycypację wiecznej liturgii. I w końcu udzielanie wiernym łaski podczas liturgii jest organicznie związane z jej doksołogicznym charakterem<sup>294</sup> – uobecnione w niej misterium paschalne stanowi zarazem zbawienie człowieka i uwielbienie Ojca. Jednocześnie uczestnictwo w świętych darach i uwielbienie Boga sprawia, że wierzący zaczyna mieć w sobie „źródło wody żywej wytryskujące ku życiu wiecznemu” (por. J 4,15 i 7,38), które przyczynia się do jego (wierzącego) pośrednictwa zbawczego w świecie<sup>295</sup>. Stąd *communio sanctorum* rozumiane jak uczestnictwo w rzeczach świętych zakłada również pewnego rodzaju odpowiedź i aktywną działalność wierzącego.

Trzecie znaczenie *communio sanctorum* odnosi się do wspólnoty świętych, czyli tych, których Duch Święty prowadzi i czyni uczestnikami życia Bożego poprzez rzeczywistość sakramentalną<sup>296</sup>. Docześnie realizuje się to poprzez komunię w prawdzie, nadprzyrodzonym życiu, współodpowiedzialności eklesjalnej, diakonii na rzecz ubogich, wzajemnej solidarności i objawia się także poprzez apostolską działalność Eklezji. Jednocześnie jest to wspólnota pomiędzy Kościołem w doczesnej drodze a będącymi już w chwale Boga. Są oni jakby echem Wcielonego Słowa Bożego – stało się Ono w nich wydarzeniem, życiem, udziałem, przez co mogą przyjść z pomocą pielgrzymującym braciom i siostram. Doświadczenie wspólnoty z Kościołem chwalebnym dokonuje się przez modlitwę, jednak przede wszystkim w liturgii, ponadto wzajemną *communio sanctorum* buduje się poprzez bezinteresowne wstawianictwo świętych<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> Tamże, s. 227.

<sup>294</sup> Tamże, s. 229-230.

<sup>295</sup> Tamże, s. 231.

<sup>296</sup> Tamże, s. 234.

<sup>297</sup> J. Duraj, *Objawienie, doświadczenie i teologia Boga trójjedynego a pochodzenie Kościoła*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2013, s. 410-411.

Wspomniane sposoby rozumienia *communio sanctorum* znajdują swoje uzasadnienie w Piśmie świętym. Odnośnie do komunii w świętych darach najczęściej przywołuje się fragmenty: Dz 2,42-47 („Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia”); Dz 4,32-34 („Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich wierzących. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę”)<sup>298</sup> oraz Flm 6 („Oby twój udział w wierze okazał się twórczym w głębszym poznaniu wszelkiego dobrego czynu, [jaki jest do spełnienia] wśród was dla Chrystusa”) i Ef 4,13 („aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa”)<sup>299</sup>.

Odwołując się do *communio sanctorum* rozumianego jako komunია w Chrystusie tworzona przez Ducha Świętego, fragmenty biblijne ukazują obecność Trzeciej Osoby Trójcy we wspólnocie wierzących oraz ich wspólne zjednoczenie z Chrystusem. Na jednoczące działanie Ducha wskazują: 1 Kor 3,16 („Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?”); Ef 2, 22 („w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha”). Natomiast o zjednoczeniu z Chrystusem mówią: 1 Kor 1,9 („Wierny jest Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym”); 2 Kor 6,15-17 („Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wziąwszy członki Chrystusa będę je czynił członkami nierządnic? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą

---

<sup>298</sup> Góźdz, dz. cyt., s. 111.

<sup>299</sup> J. Wrzeszczak, *Misterium Kościoła*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2004, s. 77.

bowiem – jak jest powiedziane – dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem”)<sup>300</sup>.

Ilustracją dla *communio sanctorum* ukazującą wspólnotę między wierzącymi są m.in. odnoszący się do uczestnictwa w Boskiej naturze 2 P 1,4 („Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie”); odwołujący się do współdziału w cierpieniach Chrystusa 2 Kor 1,7 („A nadzieja nasza co dla was jest silna, bo wiemy, że jak cierpień jesteście współuczestnikami, tak i naszej pociechy”) oraz wskazujący na jedność w tym samym Duchu Flp 2,1 („Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli – jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakiś udział w Duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie”)<sup>301</sup>. Z kolei jedność ze wspólnotą świętych obrazują Ef 1,22-23 („I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami”) i Ef 3,5-6 („Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy, że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię”)<sup>302</sup>.

Hermeneutyka pojęć *sancta Ecclesia*, *vocatione ad sanctitatem* i *communio sanctorum* pozwala zauważyć wzajemne zależności między nimi. Nasuwa się wniosek o bezpośredniej relacji pomiędzy świętością Kościoła a powołaniem ludzi do świętości – nie ma Eklezji bez osób odpowiadających na Boże wezwanie<sup>303</sup>, nie ma świętości człowieka bez uczestnictwa w życiu Trójcy, do którego dostęp jest przez pośrednictwo Kościoła. Zatem *communio sanctorum* powstaje przez zbawczy zamysł Trójjedynego o uświęceniu osób, poprzez zakorzenienie Eklezji w życiu Bożym i udzielonych jej środków służących do tworzenia *communio* z Bogiem, jak i ludźmi między sobą. I wreszcie we wszystkich trzech ujęciach uwidoczniiony zostaje ontologiczny, stały charakter świętości oraz dynamiczny, wymagający aktywnej odpowiedzi ze strony

---

<sup>300</sup> Por. Góźdz, dz. cyt., s. 110-111.

<sup>301</sup> Wrzeszczak, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>302</sup> Por. tamże.

<sup>303</sup> Por. z greckiego *ekklesia* pochodzi od *ek-kaleo* (zwoływać) lub *ek-laos* (zebranie ludu) i jest tłumaczeniem hebrajskiego *kahal*, które oznacza zgromadzenie dokonujące się aktualnie. Oprac za: Góźdz, dz. cyt., s. 96.

człowieka i jego współpracy z udzielaną przez Boga łaską. Jednocześnie ukazuje się przy tym, że wspomniany dynamizm świętości realizuje się nie tylko *ad intra*, ale też *ad extra Ecclesia*<sup>304</sup>.

## **2.2. Trynitarne źródło złożonej rzeczywistości misterium Kościoła**

Niniejszy paragraf stawia sobie za cel ukazanie ontologicznego początku Eklezji, aby następnie można było odnaleźć w niej źródła jej świętości. Omówione zatem zostanie trynitarne źródło jako podstawa dla zaistnienia Kościoła, dla jego kształtu oraz dla jego świętości. Na końcu zaprezentowany będzie – wynikający z trynitarnej perspektywy – misteryjny i złożony charakter Eklezji.

### **2.2.1. Trynitarne źródło**

Przy próbach odpowiedzi na pytanie o źródło świętości Eklezji, najczęściej przyjmowany jest kierunek albo chrystologiczny (Chrystus jako Głowa Mistycznego Ciała staje się źródłem świętości Jego członków), albo trynitalny (członkowie Ludu Bożego zostają włączeni przez Chrystusa w Ducha Świętym w wewnętrzne życie Trójcy). Rzadziej przyjmuje się w tej kwestii opcję pneumatologiczną, powołującą się przy tym na bliskie w symbolu nicejsko-konstantynopolińskim sąsiedztwo Ducha Świętego oraz świętego Kościoła powszechnego. Wyraźnie przy tym dochodzi do głosu sugestia, by właśnie Trzeciej Osobie Trójcy przypisywać misję uświęcania. Jakkolwiek za każdym z wymienionych ujęć przemawia wiele racjonalnych argumentów, wydaje się jednak, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* opowiada się właśnie za podejściem trynitalnym, zarówno ukazując pochodzenie Kościoła<sup>305</sup>,

---

<sup>304</sup> Por. Glaeser, dz. cyt., s. 81.

<sup>305</sup> Por. KK 1–4: „Ponieważ Chrystus jest światłością narodów, obecny Sobór święty, w Duchu Świętym zgromadzony, pragnie gorąco oświecić wszystkich ludzi blaskiem Jego jaśniejącym na obliczu Kościoła, głosząc Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15). A że Kościół jest w Chryście niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego, przeto podejmując naukę poprzednich Soborów, pragnie on wyjaśnić dokładniej



jak i uświęcanie jego członków<sup>306</sup>. W związku z tym w niniejszej pracy przyjęty zostaje kierunek trynitarny (w wymiarze zarówno immanentnym, jak i ekonomicznym) jako

---

swoim wiernym i całemu światu naturę swoją i powszechne posłannictwo. Warunki naszej epoki nadają temu zadaniu kościoła szczególnie pilny charakter, chodzi o to, aby wszyscy ludzie złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie. Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, «który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierwotnym wszelkiego stworzenia» (Kol 1,15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami «przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierwotnym między wielu braćmi» (Rz 8,29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od Abła sprawiedliwego aż po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca. Przyszedł tedy Syn, zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało mu się odnowić wszystko (por. Ef 1,4-5 i 10). Żeby wypełnić wolę Ojca, Chrystus zapoczątkował Królestwo niebieskie na ziemi i objawił nam tajemnicę Ojca, a posłuszeństwem swym dokonał odkupienia. Kościół, czyli Królestwo chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie. Znakiem tego początku i wzrastania jest krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego (por. J 19,34), a zapowiedzią słowa Pana odnoszące się do Jego śmierci na krzyżu: «A ja, gdy wywyższony zostanę ponad ziemię, wszystkich do siebie pociągnę» (J 12,32 gr.). Ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyżowa, w której «na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus» (1 Kor 5,7), dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Równocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego uprzytomnia się i dokonuje jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1 Kor 10,17). Wszyscy ludzie powołani są do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata i od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy, do którego zdążamy. Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2,18). On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J 4,14; 7,38-39), przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim śmiertelne ich ciała wskrzesi w Chrystusie (por. Rz 8,10-11). Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16, 6,19), w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Gal 4,6, Rz 8, 15-16 i 26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16,13) i jednoczenie we wspólnocie (in communione) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4,11-12, 1 Kor 12,4, Gal 5,22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa Przyjźdź! (por. Ap 22,17). Tak to cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»<sup>307</sup>.

<sup>306</sup> Por. KK 39–40: „Kościół, którego tajemnicę wyklada Sobór święty, uznawany jest przez wiarę za niezachwianie święty. Albowiem Chrystus, Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jako «sam jeden Święty», umiłował Kościół jako oblubienicę swoją, siebie samego zań wydając, aby go uświęcić (por. Ef 5,25-26), złączył go też ze sobą jako ciało swoje i hojnie obdarzył darem Ducha Świętego na chwałę Bożą. Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze» (1 Tes 4,3, por. Ef 1,4). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i ujawniać się powinna w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych, rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych, w pewien właściwy sobie sposób wyraża się ona w praktykowaniu rad, które zwykło się nazywać ewangelicznymi. To praktykowanie rad ewangelicznych, dzięki pobudzaniu przez Ducha Świętego, podejmowane przez licznych chrześcijan bądź prywatnie, bądź w zatwierdzonych przez Kościół warunkach czy stanie, daje w świecie i dawać powinno wspaniałe świadectwo i przykład tej właśnie świętości. Pan Jezus, boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości,

najwyraźniej soborowy, a zarazem taki, w którym zawierają się, będąc niejako elementami składowymi, zarówno opcja chrystologiczna jak i pneumatologiczna.

Opowiadając się za trynitarną wizją źródła Kościoła i jego świętości, koniecznym wydaje się przypomnienie współcześnie pojawiających się interpretacji dogmatu trynitarnego, gdyż to właśnie na ich podstawie konstruuje się późniejsze wnioski odnośnie do Eklezji. Przyjmując Janowy aksjomat: „Bóg jest miłością” (1 J 4,16), wyrażony w pierwszym z jego listów, wewnątrztrynitarne życie Boże przedstawiane zostaje w teologii jako rzeczywistość intersubiektywnych odniesień. Co dokładnie oznacza egzystowanie Ojca jako początku nieskończonej miłości, wypowiadającego się z niej i przekazującego siebie Synowi, który z kolei jako Słowo tej nieskończonej miłości w dawaniu i przyjmowaniu konstytuuje się jako wdzięczna odpowiedź wobec Ojca. Natomiast Duch Święty egzystuje na sposób wzajemnego ukierunkowania na siebie nawzajem Ojca i Syna, będąc tym samym konkretną jednością pomiędzy Osobami Bożymi.<sup>307</sup> Stanowi zarówno jedność Osób w Osobie, ale zarazem także Osoby w Osobach, ruch ten zatem jest wzajemny, dogłębnie jednoczący<sup>308</sup>.

Jest zatem *Mysterium Trinitatis* w najgłębszej swej istocie samą relacyjnością, wzajemnym obdarowywaniem się sobą nawzajem, przez co życie wewnątrztrynitarne

---

głosił uczniom swoim jakiegokolwiek stanu – wszystkim razem i każdemu z osobna – świętość życia, której sam jest sprawcą i dokonawcą: «Bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest» (Mt 5,48). Na wszystkich bowiem zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca swego, z całej duszy, i z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej (por. Mk 12,30) i aby siebie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich umiłował (por. J 13,34; 15,12). Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi. Toteż powinni oni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli «jak przystoi świętym» (Ef 5,3), aby przyoblekli się «jako wybrani Boży, święci i umiłowani w tkiwe miłosierdzia, w dobroć, w pokorę, w łagodność i w cierpliwość» (Kol 3,12), i aby mieli owoce Ducha ku uświęceniu (por. Gal 5,22; Rz 6,22). Skoro zaś wszyscy w wielu rzeczach upadamy (por. Jk 3,2), ustawicznie potrzebujemy miłosierdzia Bożego i co dzień powinniśmy się modlić: «Odpuść nam nasze winy» (Mt 6,12). Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości, dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia. Na osiągnięcie tej doskonałości wierni obracać powinni swe siły otrzymane według miary obdarowania Chrystusowego, aby idąc w Jego ślady i upodabniając się do wzoru, jakim On sam jest dla nich, posłuszni we wszystkim woli Ojca, z całej duszy poświęcali się chwale Bożej i służbie bliźniemu. W ten sposób świętość Ludu Bożego wyda owoc obfity, jak tego dowodzi wymownie życie tylu świętych w dziejach Kościoła”.

<sup>307</sup> M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, Studia Theologica Varsaviensia 42 (2004), s. 55.

<sup>308</sup> R. Karwecki, „*Communio*” eklezjalna jako misterium osobowej jedności z Trójcą Świętą, *Collectanea Theologica* (2003), s. 59.

można określić jako nieustanny ruch oraz dynamizm<sup>309</sup>. Wewnątrztrynitarnie życie w nieustannej relacji, wzajemnych odniesień „Ja”, „Ty” oraz obdarowujące „My”, jest przy tym doskonałą jednością nieskończenie ofiarującej się Miłości (Ojciec), nieskończenie wdzięcznej i odpowiadającej Miłości (Syn) oraz nieskończenie jednoczącej dawanie i otrzymywanie Miłości (Duch), która jednocześnie przelewa się i włącza stworzenie w udział w tej Miłości<sup>310</sup>.

Z woli włączenia stworzenia w udział w życiu Bożym rozpoczyna się zbawcza ekonomia, która nie zostaje zaprzepaszczone nawet przez pojawienie się grzechu. Synowska realizacja planu zbawienia i objawienie (przygotowanego wcześniej) Kościoła przez wylanie Ducha Świętego<sup>311</sup> sprawiają, że spełnia się zamysł Ojca, by stworzonego człowieka „wynieść do udziału w życiu Bożym”<sup>312</sup>. Zatem mówiąc o pochodzeniu Kościoła, dochodzi się do prawdy o tożsamości Trójcy immanentnej i historiozbawczej. Jak zostało wspomniane wcześniej, wewnątrztrynitarna relacyjność ukierunkowana jest również na stworzenie, z czego wynika zamysł włączenia go w życie Boże. Natomiast realizacja tego postawienia stanowi perspektywę historiozbawczą – stoi ono w centrum Bożego planu zbawienia i w związku z tym jest celem misji Syna. Szczególnym momentem wypełniania misji staje się paschalne Triduum, dzięki któremu umożliwiające zostaje wylanie Ducha Świętego, a tym samym ukonstytuowanie się Kościoła. Plan zostaje zrealizowany, Boże zaproszenie skierowane do stworzenia dostaje drogę realizacji, odtąd Ojciec przez Syna w Duchu spotyka się z człowiekiem<sup>313</sup>. Człowiek, chcąc wejść w synowską relację z Ojcem, również dostaje ku temu odpowiednią pomoc, może bowiem w Duchu Świętym, przez Chrystusa, mieć przystęp do Ojca<sup>314</sup>. Dlatego też mówiąc o źródle pochodzenia Kościoła, wskazać

---

<sup>309</sup> E. Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, *Homo Dei* 78-79 (2009), s. 76.

<sup>310</sup> Jagodziński, *Trynitarnie podstawy...*, s. 56.

<sup>311</sup> J. Duraj, *Trynitarnie pochodzenie Kościoła*, *Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne* 5 (2004), s. 87-88.

<sup>312</sup> KK 1.

<sup>313</sup> Duraj, *Trynitarnie pochodzenie Kościoła*, s. 88-89.

<sup>314</sup> Tamże. M. Jagodziński proponuje nieco odmienne spojrzenie w tej kwestii: przez spotkanie z Jezusem Chrystusem człowiek w Duchu Świętym dochodzi do relacji z Ojcem (por. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy...*, s. 54). Wydaje się, że propozycja J. Duraja jest bardziej odpowiednia (zgadza się z tradycją liturgiczną), niemniej racją za poglądem M. Jagodzińskiego staje się doświadczenie życia Kościoła od samych jego początków, gdzie począwszy do Apostołów po wszystkie pokolenia wierzących najpierw dochodziło do spotkania z Chrystusem (Wcielonym, w Piśmie Świętym, w świadectwie wspólnoty), a następnie udzielany był dar Ducha, który pozwalał wyznawać w wierze: „Panem jest Jezus”.

należy na ontologicznie konstytutywną relacyjność Trójjedynego oraz zbawczą ekonomię, która umożliwiła udział stworzenia w życiu Bożym.

W związku z trynitarnym pochodzeniem i ciągle działającą obecnością Trójjedynego w Kościele nieustannie przejawia się realny związek z poszczególnymi Osobami Bożymi<sup>315</sup>. Jak odwieczny zamysł Ojca doprowadził do historycznej realizacji włączenia człowieka w życie Boże, tak właśnie eschatologiczna perspektywa zgromadzenia dzieci Bożych w domu Ojca jest szczególnym rysem związku pomiędzy Eklezją a Pierwszą Osobą Trójcy<sup>316</sup>.

Trynitarne zakorzenienie jest również źródłem dla osobowego (personalistycznego) charakteru Kościoła. Jeśli bowiem Osoby Trójcy swój osobowy charakter posiadają dzięki wzajemnym relacjom – Syn odwieczny zrodzony przez Ojca, Duch tchnięty przez Ojca i Syna – to w analogiczny sposób dokonuje się to w odniesieniu do wspólnoty osób stworzonych. Podmiotowość, przedstawiana również jako osobowość Kościoła, swoje źródło ma w Synu, który dał Eklezji swą egzystencję i byt, tak by stała się ona wspólnotą synów Bożych. Natomiast Duch Święty, osobowa miłość Ojca i Syna, Inicjator każdej miłości między Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą, aktualizuje także każdy przejaw osobowości kościelnej<sup>317</sup>. Ponadto trynitarny fundament *sancta Ecclesia* sprawia, że jej istotnym przejawem jest wychylenie ku transcendencji, realizujące się poprzez już obecne i ciągle dziejące się podobieństwo do Boga<sup>318</sup>.

Zgodnie z wcześniej wspomnianą zależnością od konieczności działania Ducha Świętego w człowieku, by mógł on mieć udział w życiu Bożym, to właśnie Duchowi przypisuje się szczególne działanie wspólnototwórcze. Z jednej strony jest to perspektywa wertykalna – udział człowieka we wspólnocie z Bogiem, a z drugiej horyzontalna – Duch zbiera, jednoczy ludzi, prowadzi wspólnotę wierzących, która w Nim staje się Ludem Bożym<sup>319</sup>. W ten sposób okazuje się, że Duch we wspólnocie Kościoła historiozbawczo objawia sposób swojej wewnątrztrynitarnej egzystencji – jak

---

<sup>315</sup> Wyszczególnienie poszczególnych przejawów działania Osób Bożych oczywiście uwzględnia obecność trynitologii teorii apropcji.

<sup>316</sup> Jagodziński, *Trynitarne podstawy...*, 75-76.

<sup>317</sup> Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta...*, s. 81.

<sup>318</sup> Bartnik, *Kościół Boży*, s. 199.

<sup>319</sup> Tamże, s. 58-60.

istnieje jako wspólnotowe „My” Ojca i Syna (inaczej mówiąc: wspólnotowa „Więź” Ojca i Syna, Ich *Osculum*<sup>320</sup>), tak dla Kościoła staje się szczególnym darem, Darem wyjątkowej wspólnotowości<sup>321</sup>. Dzięki temu Darowi Ducha o Eklezji można mówić jako o sakramencie Ducha Świętego, gdyż to właśnie odnośnie do Ducha adekwatne staje się określenie Go jako „społecznej formy miłości w Bogu”<sup>322</sup>. Jego sakramentalne działanie polega przede wszystkim na jednoczącym pośredniczeniu pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą, co przejawia się, gdy działa On jako „pośrednicząca moc, przez którą Jezus Chrystus przychodzi do człowieka”<sup>323</sup>. Prócz działania bezpośrednio wspólnototwórczego (gdyż właściwie kolejne wymienione również odnoszą się do życia wspólnoty), Duch umożliwia zbawczą komunikację pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą. Zatem o Duchu można powiedzieć, że jest zasadą istnienia Kościoła, a ten z kolei stanowi dzieło Ducha, z Niego też wynika świętość Eklezji będąca integralną częścią jej istoty. Ponadto to właśnie Jego działanie przyczynia się do utrzymywania jedności wspólnoty przy jednoczesnym zachowaniu różnorodności osób<sup>324</sup>.

Dzięki obecności i działaniu Ducha staje się możliwa stała obecność Chrystusa w Kościele, dzięki której może On ciągle być „światłością świata” widoczną poprzez wspólnotę wierzących, będącą odbiciem tego Boskiego światła<sup>325</sup>. Jednocześnie dzięki wewnętrznej jedności wierzących ze swym Panem i Mistrzem (dokonywanej przez pośrednictwo Ducha) możliwa staje się zbawcza misja Kościoła, polegająca na upodabnianiu wierzących do posłusznego Syna Ojca. I wreszcie szczególna więź jedności pomiędzy Chrystusem a Eklezją wynika z faktu, iż jest Ona z jednej strony Jego Oblubienicą, którą nabył dla siebie, a z drugiej, Jego Mistycznym Ciałem, od którego, jako Jego Głowa, nigdy nie zostanie oderwana<sup>326</sup>.

Trynitarne pochodzenie Kościoła oraz nieustannie trwające działanie poszczególnych Osób Bożych sprawia, że Eklezja staje się miejscem nieustannego

---

<sup>320</sup> Karwecki, dz. cyt., s. 55.

<sup>321</sup> Tamże, s. 62.

<sup>322</sup> Tamże.

<sup>323</sup> Tamże.

<sup>324</sup> Tamże, s. 58-32.

<sup>325</sup> Tamże, s. 74.

<sup>326</sup> Por. Jagodziński, *Trynitarne podstawy...*, s. 73-74.

uobecnia się i przekazywania życia Trójjedynego. Dokonuje się to codziennie w liturgii, diakonii i przepowiadaniu Kościoła, w związku z czym Eklezja powołana jest do odzwierciedlania w swoim życiu (także poszczególnego wierzącego, a nie tylko całej wspólnoty) misterium Trójcy tak, by stała się Ona (Eklezja) dla świata ikoną Trójjedynego<sup>327</sup>. Stąd charakter życia Kościoła, we wszystkich jego przejawach, powinien być odbiciem wewnątrztrynitarne sposobu egzystowania. W związku z tym naturalnym kształtem Kościoła, analogicznie do komunii trynitarnej, jest zróżnicowanie osób, relacyjność jako podstawa egzystencji oraz różnorodność darów i charyzmatów<sup>328</sup>. Trynitarne komunie charakteryzująca się nieustannym ruchem i dynamizmem odzwierciedla się w Kościele, ilekroć w poszczególnych jego członkach dochodzi do wzajemnej afirmacji, otwartości i służby sobie nawzajem. Te podstawy komunijności prowadzą do komunii eklezjalnej odwzorowywanej na *communio* trynitarnej i sprawiają, że Eklezja staje się ikoną wewnątrztrynitarnej perychorezy, ta zaś jest jednocześnie warunkiem (perychorezy eklezjalnej) i celem ostatecznego spełnienia (perychorezy eklezjalnej w perychorezie trynitarnej)<sup>329</sup>.

Ponadto podobnie jak w Trójcy cała istota Bóstwa istnieje zarówno w wielości Osób, ale i w każdej z Osób Bożych z osobna, tak też i analogicznie można spojrzeć na komunijny charakter Kościoła. Jest to zatem właściwość nie tyle samej wspólnoty, co najpierw poszczególnego człowieka, gdyż to w nim najpierw zawiera się komunijność (ukierunkowanie na drugiego, stworzenie do relacji)<sup>330</sup>. Dlatego cała struktura życia kościelnego powinna odzwierciedlać życie Trójcy poprzez proegzystencję poszczególnych członków, obdarowujących się nawzajem sobą, co w konkretnym życiu wspólnoty prowadzi do dzielenia się swoimi uzdolnieniami, otrzymanymi darami tak, by ewangeliczne realizowanie w Kościele przykazania miłości stawało ikoną życia Trójjedynego<sup>331</sup>. I wreszcie jak poprzez historiozbowe działanie i objawienie Trójcy dokonała się Jej najgłębsza solidarność z całą ludzkością, tak też misja Kościoła nie zamyka się tylko w obrębie prowadzenia sterylnej, oddzielonej od innych życia wspólnotowego. Poprzez solidaryzowanie się z każdym człowiekiem, Eklezja wezwana

---

<sup>327</sup> Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy...*, s. 74-76.

<sup>328</sup> Duraj, *Trynitarne pochodzenie Kościoła*, s. 90.

<sup>329</sup> Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy...*, s. 76.

<sup>330</sup> Tamże.

<sup>331</sup> Tamże, s. 77.



jest do doprowadzenia całej ludzkości, a przez nią i całego stworzenia, do pojednania z Bogiem<sup>332</sup>.

### **2.2.2. *Mysterium Ecclesiae i realitas complexa***

W języku greckim termin *mysterium* (łac. *misterium*, pochodzi od greckiego czasownika: *myein* i oznacza „zamykać usta”, „mrużyć oczy”, „czynić coś w tajemnicy”), w starożytności w znaczeniu świeckim oznaczało tajemnicze rytę, magiczne czynności oraz związek Boga lub bóstwa z ludźmi. Natomiast Stary Testament *mysterium* najczęściej stosował w kontekście kultu bądź po prostu jako synonim tajemnicy. Z kolei w Nowym odnoszono do: Boskiego planu zbawienia, samego Chrystusa, związku Chrystusa z Kościołem, prawd wiary, a także nawet zła i nieprawości (*mysterium iniquitatis*)<sup>333</sup>.

Zatem termin *misterium* w pierwszym, najbardziej adekwatnym sensie (w perspektywie eklezjologii) odnosi się do Boga. To Trójjedyny jest jednocześnie znany i nieznan, bliski i daleki, objawia się jako misterium niezgłębione<sup>334</sup>. Konstytucja dogmatyczna o Kościele termin ten odnosi zarówno do Jezusa Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania, jak też i do Kościoła oraz człowieka.<sup>335</sup> Niemniej o Kościele jako o misterium nie można mówić bez związku z misterium Trójjedynego, gdyż to Jego uobecnianie się w Eklezji sprawia, że nie jest tylko społecznością ludzką, ale posiada nadprzyrodzony, przekraczający rzeczywistość ziemską charakter<sup>336</sup>.

Mówiąc zatem o misterium Kościoła, zostaje wskazany jego ponaddoczesny charakter oraz pojmowanie go w szerszej perspektywie. Jest to bowiem realizowanie zbawczego planu Boga, który swój początek bierze z wewnętrznego życia Trójcy, a objawia się najpełniej w misji Syna. Owo zbawcze działanie dzieje się nieustannie

---

<sup>332</sup> Tamże.

<sup>333</sup> E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984, s. 33, 96.

<sup>334</sup> Tamże, s. 96.

<sup>335</sup> Tamże, s. 34.

<sup>336</sup> Tamże, s. 97.



w Bosko-ludzkiej rzeczywistości Eklezji, objawiając się, dokonując się w świecie, odznaczając się dynamiką rozwoju i wzrostu<sup>337</sup>.

Inauguracją *mysterium Ecclesiae* stało się misterium paschalne, to wypływające z boku Chrystusa krew i woda stały się źródłem nadprzyrodzonego życia Eklezji. Odtąd do jej misji należy uobecnianie i urzeczywistnianie zbawienia, przez co jest ona wspólnotą, w której zarówno realizuje się zbawienia, jak i już zbawionych:

„W nim spotykamy się z tajemnicą ciągłości Wcielenia, obumierania i powstawania do życia w przebóstwiającej wspólnotcie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Kościół jest jak gdyby Chrystusem, który w swoim ludzie, w konkretnych okolicznościach miejsca i czasu dalej realizuje swoje misterium paschalne”<sup>338</sup>.

Inaczej misterium Eklezji określa się również terminem „tajemnica” jako polski odpowiednik łacińskiego *mysterium*. Tajemnica ta odnosi się do przekraczającego rzeczywistość ludzką, dziejącego się zbawienia, które wynika z zaangażowania Trójjedynego<sup>339</sup>, a staje się udziałem ludzi przez dar Ducha. Dzięki temu Eklezja staje się wspólnotą dzieci jednego Ojca, przywróconych do życia przez Syna w Duchu Świętym<sup>340</sup>.

Tajemnica Kościoła przejawia się, jak przedstawia to A. Nossol, w kilku wymiarach. Po pierwsze, jest to wymiar protologiczny, gdyż w planie stworzenia przejawia się zamysł Stwórcy, by człowieka zaprosić do wspólnoty z Sobą. Syn Boży, wchodząc w dzieło stworzenia, właśnie w nim buduje swój Kościół, który powołany w świecie, żyje w nim, a z drugiej strony świat egzystuje w Kościele jako część tego samego stwórczego planu. Kolejnym z odniesień jest wymiar trynitarny i soteriologiczny, gdyż to objawienia i obecność Trójjedynego tworzy w Kościele porządek łaski, czyli prawdę o zbawieniu, którą się w Kościele przekazuje i która oznacza więź między człowiekiem a Bogiem<sup>341</sup>. Z wymiarem trynitarnym bezpośrednio wiąże się wymiar chrystologiczny, a z nim rzeczywistość odkupienia stanowiąca centralną treść posłannictwa Syna, trwająca w Kościele i ciągle się w nim aktualizująca.

---

<sup>337</sup> Tamże, s. 46.

<sup>338</sup> Tamże, s. 47.

<sup>339</sup> S. Nagy, *Kościół: tajemnica i historia*, Colloquium Salutis 23/24 (1991/1992), s. 157.

<sup>340</sup> Tamże.

<sup>341</sup> A. Nossol, *Tajemnica Kościoła w myśli eklezjologicznej kard. Karola Wojtyły*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 8 (1980), s. 76-77.

Kolejnym z wymiarów jest wymiar pneumatologiczny – to właśnie dzięki Duchowi Świętemu możliwa staje się jedność pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Ostatnim z wymiarów, koniecznym dla pełnego ukazania jego tajemnicy, jest wymiar eschatologiczny – jak poprzez chrzest wierzący stają się synami w Synu, tak też i osiągną z Nim wieczną chwałę<sup>342</sup>.

Konsekwencją trynitarnego źródła i misteryjnego charakteru Kościoła staje się konieczność spoglądania na niego jako na rzeczywistość przekraczającą zwykłą, ludzką społeczność. W soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele zjawisko tej właśnie złożoności Eklezji określono jako *realitas complexa*. Z jednej strony termin ten miał na celu wskazać wielowymiarowość wspólnoty wierzących, a z drugiej, stało niejako na straży proponowanej przez Y. Congara zasady wielokrotnego „i” w próbach opisu Kościoła<sup>343</sup>.

Pojęcie *realitas complexa* w pierwszym rzędzie odnosi się do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła, którą konstytucja *Lumen gentium* określa jako analogię do Wcielenia:

„Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozdzielnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por E 4, 16)”<sup>344</sup>.

Bosko-ludzki wymiar Kościoła określany bywa również jako „ziemskość Kościoła” i „dary niebieskie”, przy czym ziemskość odnosi się do konkretnego czasu, miejsca, dziejów w historii świata, struktury oraz – przede wszystkim – ludzi, ciągle grzesznych i słabych. Natomiast „dary niebieskie” to stała obecność i działanie Boga Trójjedynego, który udziela każdemu z członków Kościoła daru dzieciństwa Bożego i przez to jest obecny w każdym z wierzących<sup>345</sup>. Inaczej jeszcze, Bosko-ludzka rzeczywistość Kościoła określana bywa również jako duchowo-materialna, przy czym znaczyć należy, że nie jest to neoplatonickie przeciwstawienie pomiędzy materią a rzeczywistością duchową. Chodzi raczej uwypuklenie faktu, iż Eklezja przekracza wymiar widzialny, empiryczny, materialny. Obecny i działający w niej Bóg nie

---

<sup>342</sup> Tamże, s. 78-79.

<sup>343</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*

<sup>344</sup> KK 8.

<sup>345</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 67.

oddziela się od swego stworzenia ani także od widzialności wspólnoty wierzących, ale wręcz przeciwnie, działa w nim (w niej) i chce je (ją) doprowadzić do ostatecznego spełnienia. Mówiąc więc o wymiarze duchownym, należy mieć na uwadze wszystko to, co odnosi się do relacji z Bogiem, bez pejoratywnego pojmowania wymiaru materialnego<sup>346</sup>.

*Realitas complexa* to również wskazanie na Kościół jako na z jednej strony „tajemnicę wiary” (zbawcze działanie Boga pośród swego Ludu, możliwe do zauważania i przyjęcia tylko w wolnym, ludzkim akcie wiary) i jednocześnie „empiryczną rzeczywistość”, możliwą do zbadania za pomocą statystyki, metod demograficznych, psychologicznych, socjologicznych, psychologicznych itp.<sup>347</sup> Wśród innych przykładów wskazujących na złożoną rzeczywistość Kościoła jest również ukazanie wymiaru indywidualnego – człowiek w relacji do Boga i bliźniego; oraz instytucjonalnego, który wydaje się być wynikiem działania wspólnotowego. Ostatecznie, nie są to wymiary przeciwstawne sobie właśnie z indywidualnego odniesienia poszczególnych osób do Boga i siebie nawzajem powstaje Kościół i jego wymiar instytucjonalny, którego celem jest służenie na rzecz zbawienia poszczególnych osób. I wreszcie *realitas complexa* dotyczy także wymiaru konkretnego i powszechnego. Za konkretny uważa się tutaj sprecyzowane miejsce w dziejach zbawienia, natomiast za powszechny – odwieczną obietnicę zbawienia Boga, skierowaną do wszystkich ludzi. Z obu wspomnianych ujęć wynika, z jednej strony, działanie Kościoła polegające na łączeniu ludzi wśród rozproszeń spowodowanych grzechem i słabością, skutkujące pojednaniem między podzielonymi, a z drugiej – misja jednania prowadzona w świecie<sup>348</sup>.

Szczególnym przejawem *realitas complexa* jest *communio sanctorum* rozumiane jako tajemnica świętych obcowania. Prawda ta, wymieniona w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim obok wyznania o świętości, jedności, apostołowości i powszechności Kościoła, zakłada bardzo złożone spojrzenie nań. W perspektywie ontologicznej – Eklezja to Bosko-ludzka rzeczywistość; w relacji do trwania –

---

<sup>346</sup> Tamże, s. 68.

<sup>347</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*, s. 214.

<sup>348</sup> Tamże, s. 215.

wieczność i czasowość; w odniesieniu do stanu moralnego – świętość i grzeszność<sup>349</sup>. W związku z tą zależnością, *communio*, osobowa wspólnota Eklezji to jedność wspólnoty pielgrzymującej, oczyszczającej się oraz przebywającej w chwale Boga. Jedność pomiędzy poszczególnymi stanami Kościoła umożliwiona zostaje poprzez związek z Chrystusem oraz życie sakramentalne pielgrzymujących. Dzięki wszczęciu w Chrystusa, posłany Duch Święty rozlewa miłość, która przekracza wymiar czasowy, także przeszłość, teraźniejszość, przyszłość nie są w stanie zakłócić jedności, którą On jako miłość stwarza w *communio sanctorum*. Jest to efekt nieustannego wołania Ojca, który chce zgromadzić ostatecznie w swoim Królestwie wszystkie swoje dzieci, oraz Syna, Głowy Eklezji, ciągle dającego zbawienie, „swoje bycie dla” poszczególnym członkom<sup>350</sup>.

Zaznaczyć także należy, że *communio sanctorum* Kościoła pielgrzymującego (inaczej: walczącego), oczyszczającego się i tego przebywającego w chwale, pomimo utrzymywanej przez Ducha Świętego jedności, jest rzeczywistością zróżnicowaną pod względem zjednoczenia z Chrystusem oraz miłości, przy czym zachodzi tu różnica w stopniu miłości, a nie w jej istocie. Tym samym ukazanie tego zróżnicowania nie zaprzecza realnej świętości wspólnoty, a raczej wskazuje, że jej źródłem może być tylko Trójjedyny Bóg. Dzięki Jego obecności i działaniu Kościół w swej naturze (jako rzeczywistość wprost z Bożego planu i ekonomii zbawienia) istnieje w niezachwianej świętości oraz prawdziwie można o nim powiedzieć – Kościół świętych<sup>351</sup>.

Prócz wymiaru osobowego *communio sanctorum* jako *realitas complexa* to także wspólnota dóbr i modlitwy. Dobra, którymi dzielą się zjednoczeni w *communio sanctorum*, swoje źródło mają w Chrystusie i Jego zbawczym dziele. To od Niego pochodzi każde dobro duchowe, każda łaska, i to dzięki Niemu może zostać przekazane innym. Chrystus włącza wiernych w swoje zbawcze pośrednictwo tak, że ciesząc się w chwale święci mogą skutecznie wstawiać się i przekazywać owoce swojego świętego życia dla pozostałych braci:

„W jakimś sensie za mało byłoby nawet powiedzieć, że modli się za nas tylko Chrystus i wszyscy święci. Znacznie więcej: modli się za nas tylko Chrystus! W świętych

---

<sup>349</sup> K. Szwarc, *Kościół jako realitas complexa w świetle tajemnicy obcowania świętych*, Teologia w Polsce 5 (2011), s. 77.

<sup>350</sup> Tamże, s. 78-82.

<sup>351</sup> Tamże, s. 85, 87.

bowiem modlą się za nas jakby już nie oni sami, ale modli się w nich Chrystus! Kościół Niebieski jest bowiem już całkowicie i bez reszty Ciałem Chrystusa. Nie w tym sensie, żeby święci utracili w Chrystusie swoją osobową tożsamość, bo jest wręcz przeciwnie. W tym sensie w nich modli się za nas sam Chrystus, że są oni w sposób dla nas niewyobrażalny jedno z Chrystusem, i że modli się w nich ten sam Duch Święty, który modli się w Chrystusie, Synu Bożym”<sup>352</sup>.

Natomiast cierpiący oczyszczenie mogą ofiarować swoje cierpienia jeszcze pielgrzymującym, a ci z kolei wstawiać się za nim, by osiągnęli chwałę nieba<sup>353</sup>. Zatem, o wspólnocie dóbr można mówić tylko we wcześniejszym przyjęciu *communio personarum*, gdyż bez wymiaru osobowego istnienie w triadzie: *charis* – *diakonia* – *leiturgia* nie byłoby możliwe. Otrzymana od Chrystusa łaska prowadzi do diakonii, czyli egzystencji na wzór Syna będącego w nieustannym „byciu dla”, oraz liturgii – szczytowym momencie komunikacji w *communio sanctorum* i uwielbianiu Ojca<sup>354</sup>.

Niniejszy paragraf stawiał sobie za cel ukazać źródło oraz złożoność natury rzeczywistości Kościoła. Spojrzenie na Eklezję z perspektywy odpowiedzi na pytanie, skąd ona pochodzi, pozwoliło dostrzec, że znana od czasów apostoelskich wspólnota wierzących nie różniłaby się od innych zgromadzeń czy zrzeżeń, gdyby nie została wyposażona w dar Ducha Świętego, który włącza ją w trynitarnie źródło nadprzyrodzonego życia. To Jego działanie czyni z Kościoła Bosko-ludzką rzeczywistość, która w tymże Duchu może ciągle doświadczać realnej obecności Chrystusa, swojej Głowy. W perspektywie historiozbowczej, Eklezja ukazuje się jako odwieczny zamysł Ojca, by włączyć człowieka w udział w życiu Bożym – stąd historia Starego Przymierza, powołanie Ludu Izraela, misja Syna, powołanie uczniów i zesłanie Ducha. Zatem wskazując na źródło Kościoła, koniecznym jest spojrzenie najpierw na Trójcę, gdyż zaangażowanie Trójjedynego w życie świata nie jest czymś nowym/innym, jakby akcydentalnym. Wręcz przeciwnie, przynależy do samej istoty wewnątrztrynitarnego życia – wynika z proegzystencji Osób Bożych – dlatego Trójjedyny objawia się i działa w całej zbawczej ekonomii. W związku z czym naturalnym spojrzeniem Kościoła na siebie jest spoglądanie na swoje „skąd” pochodzę

---

<sup>352</sup> J. Salij, *Dar Kościoła*, W drodze, Poznań 2007, s. 229.

<sup>353</sup> Tamże s. 88.

<sup>354</sup> Tamże, s. 89.

– *mysterium Trinitatis*, „jak” mam egzystować w świecie – jako ikona Trójjedynego, „dokąd” zmierzam – do domu Ojca.

Nie należy przy tym bać się o zatracenie ludzkiego wymiaru Eklezji, gdyż stworzenie, wcielenie i dokonane przez Syna w świecie (konkretnie miejsca i czasu) zbawienie wskazują na absolutny „szacunek” Trójjedynego wobec tego, co „ziemskie”. Jeśli zatem w związku z powyższym przypomniane zostanie to, co już stwierdzono w pierwszym paragrafie tego rozdziału, w hermeneutycznych próbach określenia, czym jest świętość Kościoła, staje się jasne, że w sensie właściwym jest ona udziałem w życiu Bożym. W związku z czym, kiedy Kościół ukazany zostaje właśnie w tej perspektywie – jako konsekwencja odwiecznego zamysłu Stwórcy, rzeczywistość wyposażona w stałą zbawczą obecność Trójjedynego – staje się on (Kościół) miejscem uświęcania i uświęcenia wiernych, co bezpośrednio wynika z nieustannego zakorzenienia *mysterium Ecclesiae* w *mysterium Trinitatis*. Tym samym – jak zostało wspomniane w punkcie dotyczącym metody – zawsze jest to wyłącznie konkretnej osoby, która odpowiadając na oferowane zbawienie, staje się w Duchu Świętym upodabniania do Syna, a mając przez Niego przystęp do Ojca, odpowiada na Jego pragnienie, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno (por. J 11,52).

Zatem dopiero uwzględniając trynitarnie źródło i zbawczą ekonomię Trójjedynego, misteryjną i wielowymiarową złożoną naturę Kościoła oraz perspektywę osoby jako podmiotu bezpośrednio odpowiadającego i żyjącego w tej rzeczywistości, można wskazać, że obiektywnie istniejąca świętość Eklezji zawsze związana jest z konkretną osobą – Bożą w przypadku uświęcania, ludzką jako uświęcaną. Jest to przy tym świętość realizowana przez człowieka w konkretnie czasu i historii, gdyż to właśnie w niej objawia i działa Trójjedyny, i taka też jest Bosko-ludzka, czasowo-wieczna, doskonała-niedoskonała rzeczywistość Kościoła. W dalszej części należy zatem przyjrzeć się głównym kategoriom Kościoła proponowanym w *Lumen gentium*, by zobaczyć, czy i w jaki sposób uwzględniają one perspektywę *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*.

## **2.3. Sakramentalna natura wspólnoty Ludu Bożego**

W niniejszym paragrafie omówione zostaną trzy pojęcia Kościoła, które wydają się w sposób najbardziej holistyczny ujmować Eklezję w perspektywie powszechnego powołania do świętości. W związku z tym Kościół przedstawiony będzie jako sakrament, następnie – Lud Boży i na końcu jako *communio*. Wybór właśnie tych pojęć w odniesieniu do Eklezji nie jest przypadkowy, wynika on bowiem bezpośrednio z perspektywy nauczania zawartego w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w której spojrzenie na Kościół jako na sakrament zostaje przedstawione już w pierwszym rozdziale. Lud Boży to kolejny sposób ukazywania rzeczywistości Eklezji, a z drugiej strony tytuł II rozdziału *Lumen gentium*. I wreszcie *communio*, choć nie zostało we wspomnianej konstytucji w szczególny sposób omówione, to jednak według II Nadzwyczajnego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów z 1985 r., jest to pojęcie kluczowe w interpretacji dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Oprócz zachowania konsekwencji w postrzeganiu Eklezji w związku z *vocatione ad sanctitatem* i dlatego wykorzystania właśnie tych kategorii, które zawarte są w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, wydaje się, że pojęcia „sakrament”, „Lud Boży”, „*communio*” zdają się ukazywać Kościół właśnie jako powszechne powołanie do świętości. W każdym z nich ukazuje się Kościół jako zwołana społeczność z wszystkich czasów, języków i narodów, zgromadzona po to, by doświadczać udziału w życiu Bożym, co przecież jest esencją świętości.

### **2.3.1. Sakrament i sakramentalność**

Z języka łacińskiego pojęcie *sacramentum* wywodzi się od *sacr*, *sacer*, *sancire* i oznacza „poręczenie jakiejś rzeczy”. Przedchrześcijańskie stosowanie tego słowa odnosiło się do oznaczenia emblematów państwowych, pieniędzy danych w zastaw oraz przyjęcia przysięgi małżeńskiej lub żołnierskiej<sup>355</sup>. W języku religijnym łacińskie *sacrare* tłumaczono jako „poświęcać”, „uświęcać”, wiązało się zatem to pojęcie z jakimś rodzajem przemiany konkretnej rzeczy bądź osoby i wprowadzaniem jej

---

<sup>355</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 91.



w pewną zmianę. Natomiast w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zamiennie używano pojęcia *mysterium* i *sacramentum*, aby określić Kościół jako miejsce udzielania się zbawczej obecności Boga. Cyprian nazywał Eklezję sakramentem jedności, natomiast Augustyn w odniesieniu do Kościoła podkreślał wymiar ekonomii zbawienia. Postrzeganie Kościoła jako sakramentu zamarło w okresie średniowiecza, ponownie do myśli o sakramentalności Eklezji zaczęto wracać w XIX w. (M. Scheeben, J. Oswald). Natomiast rozróżnienie określeń Kościoła jako „prasakrament” lub „sakrament podstawowy” wprowadzili do teologii w pierwszej połowie XX w. A. Stolz i O. Semmerloth<sup>356</sup>.

Utrwalone w teologii od średniowiecza pojęcie sakramentu jako widzialnej rzeczywistości niewidzialnie działającej łaski (Piotr Lombard: „Sakramentem we właściwym tego słowa znaczeniu nazywamy to, co jest znakiem łaski Bożej i formą niewidzialnej łaski w taki sposób, że ją wyobraża i jest jej przyczyną. Sakramenty zostały zatem ustanowione nie tylko po to, by oznaczały łaskę, ale również żeby uświęcały”; Tomasz z Akwinu: „Sakrament jest to znak rzeczy świętej, o ile on uświęca człowieka”) <sup>357</sup> sprawiło, że pod tym pojęciem rozumiano „święte znaki” pozostawione wspólnocie Kościoła, przez które udzielane zostaje zbawienie. Dość zawężone i reistyczne podejście do sakramentów dalekie było od wzajemnego powiązania pomiędzy sakramentologią a eklezjologią. Akcent zdecydowanie postawiony został na zbawczą skuteczność wykonywanych rytów, pod którymi niejako jak pod zasłoną ukrywa się działanie Boga. Istotne zatem w rozumieniu sakramentów stało się podkreślanie skuteczności Bożego działania, niewidzialność łaski oraz widzialność znaku.

Wskazanie na Kościół jako na *mysterium* doprowadziło do ukazania go jako rzeczywistości transcendentnej i zbawczej, a w związku z tym i sakramentalnej, co skłania do stwierdzenia, że misteryjność Kościoła wyraża się w jego sakramentalności<sup>358</sup>. Przedstawienie Kościoła jako sakramentu w związku z tematem *universali vocatione*

---

<sup>356</sup> Oprac. za: M. Jagodziński, *Sakramenty komunii*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 62,4 (2009), s. 278; R. Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Colloquium Salutis 4 (1972), s. 121-123; A. Kilanowski, *Kościół jako sakrament zbawienia – współczesna wartość definicji*, Nurt SVD 39 (2005), s. 26.

<sup>357</sup> Cyt. za: M. Paluch, *Traktat o sakramentach*, Wydawnictwo „WIEŻI”, Warszawa 2005 (Dogmatyka 5), s. 229, 231.

<sup>358</sup> Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła...*, s. 120-122.

*ad sanctitatem in Ecclesia* pozwoli na sformułowanie odpowiedzi na pytanie: dlaczego w ogóle można mówić o powołaniu do świętości właśnie w Kościele? Co takiego jest w Eklezji, że ona sama i jej członkowie mogą być nazywani świętymi? I dalej, w jaki sposób dochodzi do uświęcenia wiernych, a tym samym wzrostu świętości całej wspólnoty? By odpowiedzieć na te pytania, wydaje się konieczne przyjrzenie się sakramentalnej naturze Kościoła.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II sakramentalność Kościoła określana jest sformułowaniami takimi jak: „niejako sakrament” (KK 1), „sakrament zbawczej jedności” (KK 9), „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48; DM 1; KDK 43, 45). W związku z zastosowaniem różnych określeń odnośnie do Kościoła jako sakramentu, niektórzy autorzy wskazują, że wprowadzenie do konstytucji *Lumen gentium* zwrotu „niejako” miałoby na celu podkreślić analogiczność w mówieniu o Kościele jako o sakramencie, tak, by w żadnym wypadku nie powstało mylne przekonanie o traktowaniu Kościoła jako ósmego sakramentu<sup>359</sup>.

Podstawą dla sakramentalnego wymiaru Eklezji jest *mysterium* Trójjedynego rozumiane jako Boży zamiar zbawienia ludzi<sup>360</sup>. Zamysł ten w historii zbawienia zrealizował Jezus Chrystus, natomiast Jego zbawcza obecność ciągle udzielana jest poprzez pośrednictwo Kościoła. Chrystus zatem staje się pierwszym sakramentem i sakramentem w najbardziej właściwym sensie, gdyż przez swoje Bogo-człowieczeństwo stał się skutecznym znakiem pojednania z Bogiem, przebaczenia grzechów, świętości, prawdy, na nowo stworzonej przyjaźni między stworzeniem a Stwórcą. Jest więc znakiem zbawczej, samoudzielającej się miłości Trójjedynego dziejącej się w historii i staje się tym samym ciągle czynnym źródłem wszystkich sakramentów<sup>361</sup>. W związku z tym można powiedzieć, że sensem istnienia Kościoła staje się ciągle trwające w nim zbawcze udzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie oraz Jego obecność w Duchu Świętym<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> S. Grzechowiak, *Kościół jak sakrament, wspólnota oraz misja (mysterium – sacramentum, communio, missio) w świetle wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego i współczesnej teologii*, Studia Gnesnensia 13 (1999), s. 154.

<sup>360</sup> Tamże, s. 147.

<sup>361</sup> A. Nadbrzeżny, *Kościół jako sakrament zbawienia w historii*, Studia Salvatoriana Polonica 3 (2009), s. 42.

<sup>362</sup> Jagodziński, *Sakramenty komunii*, s. 278.

Sakramentalność zatem Eklezji to inaczej postrzeganie jej jako przedłużenia zbawczej obecności Chrystusa, która zgodnie z naturą sakramentów nie tylko przypomina albo raczej wspomina tę obecność, ale rzeczywiście jest nią wypełniona aktualnie<sup>363</sup>. Eklezja staje się tym samym sakramentem, czyli „narzędziem” udostępniania zbawczego planu Boga, który swoją obecnością we wspólnocie chce ją obdarzać odkupieniem, zbawieniem i uświęceniem<sup>364</sup> tak, by każdy z jej członków osiągnął cel tego zbawczego pośrednictwa – udział w wewnętrznym życiu Boga<sup>365</sup>.

Na sakramentalny charakter wspólnoty Kościoła wskazują, chociaż nie wprost, teksty Nowego Testamentu. Eklezja jako wspólnota powołana przez Chrystusa ma za zadanie być dla świata światłem świata (Mt 5,14); jest jednocześnie środowiskiem realnej obecności Pana, który ją jednoczy, obdarza odkupieniem, łaską uświęcającą i zbawieniem (Mt 18,20). Wymiar jedności człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą staje się elementem konstytutywnym tej społeczności (J 17,23 i 1 Kor 12,27), nieustannie budowanej i ożywianej przez Ducha Świętego<sup>366</sup>.

Charakteryzując sakramentalną naturę Kościoła, można wskazać, że pojęcie sakramentalności w stosunku do Eklezji podkreśla jedność jej Bosko-ludzkiego wymiaru (inaczej ujmowany jako widzialny i niewidzialny), który przejawia się w środkach takich jak: wiara, sakramenty, hierarchia; a także: głoszenie Ewangelii, liturgia<sup>367</sup>, modlitwa, miłość wobec bliźniego, wyznawanie wiary, publiczna posługa<sup>368</sup>. Inaczej mówiąc, teandryczność natury Kościoła sprawia, że cały społeczny organizm Eklezji żyje dzięki ożywiającej mocy Ducha, którego działanie dotyka zarówno hierarchicznego, jak i charyzmatycznego wymiaru wspólnoty<sup>369</sup>. Ponadto w szerokim ujęciu Bosko-ludzka natura Eklezji odnosi się również do jej stosunku wobec świata – nie jest ona od niego oddzielona czy wyizolowana, ale uczestniczy w jego historii, życiu, szanuje jego autonomię, przy jednoczesnej świadomości swojej misji wobec całej rzeczywistości stworzonej. Kościołowi wobec świata została powierzona służba, by był

---

<sup>363</sup> Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła...*, s. 125.

<sup>364</sup> Nadbrzeżny, dz. cyt., s. 40.

<sup>365</sup> C. Rychlicki, *Kościół widzialnym sakramentem zbawczej jedności*, Studia Płockie 11 (1983), s. 39.

<sup>366</sup> Nadbrzeżny, dz. cyt., s. 40-41.

<sup>367</sup> H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. tenże, S. Moysa, Z. Perz, Wydawnictwo WAM, Kraków 1970, s. 69.

<sup>368</sup> Napiórkowski, *Misterium communionis...*, s. 88.

<sup>369</sup> Tamże, s. 42.

dla niego znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem, czyli sakramentem jedności rodzaju ludzkiego<sup>370</sup>. Misja ta wynika także z przymiotów Kościoła (świętości i katolickości), a polega na uświęceniu świata przez przemianę (uświęcenie) każdej ludzkiej osoby<sup>371</sup>. W związku z przymiotem katolickości, czy inaczej powszechności, realizowaniu misji wobec świata, przejawia się również tymczasowość sakramentalności Kościoła, a to oznacza, że jego sakramentalna natura jest narzędziem do przekazywania ludziom zbawienia, w związku z czym ma charakter przejściowy, skierowany ku ostatecznemu zjednoczeniu wszystkich z Bogiem<sup>372</sup>.

W tej perspektywie należy spojrzeć na eklezjalną wartość poszczególnych sakramentów, których celem jest uświęcenie członków kościelnej wspólnoty, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddanie czci Bogu. Nie są zatem sakramenty tylko indywidualnymi środkami do zbawienia, a raczej mają charakter jednocześnie indywidualny, jak i wspólnotowy, a przez to prowadzą do swego celu właściwego – uwielbienia Boga. Na wspólnotowy charakter sakramentów wskazuje ich struktura, aby doświadczyć sakramentalnego zjednoczenia z Chrystusem konieczne jest każdorazowo pośrednictwo Kościoła. I odwrotnie, każdorazowe zjednoczenie wierzącego z Chrystusem staje się budujące dla całej wspólnoty, gdyż następuje w przyjmującym wzrost łaski, co ostatecznie w sensie właściwym jest wzrostem w świętości<sup>373</sup>. Jeżeli zatem sakramentalność Kościoła oznacza, że zawiera on w sobie „widzialność” jako drogę do przekazywania tego, co Boskie (zbawienia)<sup>374</sup>, to w konsekwencji oznacza to, iż tym widzialnym, podstawowym znakiem jest wspólnota złożona zarówno z duchownych, jak i świeckich<sup>375</sup>. Znak ten najpełniej uwidacznia się w życiu świętych, którzy jednostkowo są znakami realizującego się w nich zbawienia i jednocześnie przez nich rozprzestrzenia się ono w całej społeczności ludzkiej<sup>376</sup>. Świętość człowieka można zatem ująć jako konkretny przejaw sakramentalnej natury Kościoła. Jest przy tym ona (w aspekcie moralnym,

---

<sup>370</sup> Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, s. 71.

<sup>371</sup> Por. tamże, s. 43.

<sup>372</sup> Tamże, s. 77.

<sup>373</sup> Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła...*, s. 128, 132.

<sup>374</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 97.

<sup>375</sup> L. Siwicki, *Kościół jako misterium communis*, *Studia Sandomierskie* 10 (2003), s. 88.

<sup>376</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 112.

subiektywnym) wyzwaniem do realizacji, ponieważ jeśli odgrywa rolę znaku w sakramentalnej naturze Kościoła, to jej brak doprowadza do zaciemnienia jego czytelności<sup>377</sup>.

Eklezjalny charakter siedmiu sakramentów wynika przede wszystkim z ich bezpośredniego związku z Eklezją – jej zostały powierzone, przez nie udostępnione zostaje zbawcze misterium Chrystusa. Spoglądając na sakramenty z perspektywy eklezjologii, należałoby zdefiniować je jako niewidzialne, zbawcze działanie Chrystusa spełniane w widzialnej formie Kościoła<sup>378</sup>. Są zatem sakramenty znakami i środkami łaski udzielanej człowiekowi, jednak przy założeniu, że Bóg nie jest ograniczony tymi ustalonymi znakami, by udzielać ludziom daru zbawienia, a raczej w nich urzeczywistnia się jego (Kościół) sakramentalna natura<sup>379</sup>. W związku z tym łaska Chrystusowego zbawienia udzielana w sakramentach, choć zorientowana ku Eklezji (tzn. ku włączeniu w społeczność Kościoła), udostępniona zostaje dla każdego człowieka tak, że jeśli w Konstytucji dogmatycznej o Kościele sformułowano kręgi przyporządkowania do Kościoła, to możliwość tego przyporządkowania poparta jest właśnie przekonaniem o tej łasce<sup>380</sup>.

Łaska sakramentalna działająca w poszczególnych sakramentach posiada trzy charakterystyczne elementy, które osadzają sakramentologię w bliskiej relacji do eklezjologii. Po pierwsze, łaska sakramentalna odznacza się widzialnością, przez co pozbawiona jest anonimowości, tak charakterystycznej dla prywatnych aktów pobożności<sup>381</sup>. Widzialność łaski sakramentalnej wynika z faktu konieczności pośrednictwa wspólnoty w jej udzielaniu, przez co przyjmowanie sakramentów to z natury doświadczenie publiczne. Następnie łaska sakramentalna ma charakter odkupieńczy, co oznacza, że wynika ona bezpośrednio z wiecznie aktualnego Chrystusowego odkupienia, przez które człowiek włączony zostaje w wewnętrzne życie Trójcy. Cała ekonomia sakramentalna sprowadza się do uczestnictwa wierzącego w zbawczej ofierze Chrystusa, życia mocą tej ofiary oraz włączenia wszystkich swoich wysiłków w tę jedyną, skuteczną ofiarę. Celem ekonomii sakramentalnej jest zatem

---

<sup>377</sup> Siwicki, *Kościół jako misterium communionis*, s. 91.

<sup>378</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 169.

<sup>379</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 108.

<sup>380</sup> Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, s. 73-74.

<sup>381</sup> A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów*, *Collectanea Theologica* 39 (1969), s. 21.

przemiana człowieka – na wzór Nowego Człowieka Chrystusa – co ostatecznie oznacza zbudowanie więzi z Bogiem i ludźmi<sup>382</sup>. I wreszcie łaska sakramentalna jest zróżnicowana pod względem specyficznego zorientowania ku konkretnym potrzebom i sytuacjom życiowym człowieka wierzącego we wspólnocie Kościoła<sup>383</sup>.

Spośród wszystkich siedmiu sakramentów szczególne znaczenie eklezjotwórcze przypisuje się Eucharystii. O ile chrzest wprowadza wierzącego w życie wspólnoty, wszczepia w życie Boże i wprowadza w komunie eklezjalną, o tyle Eucharystia jest miejscem nieustannego budowania wspólnoty<sup>384</sup>. Wierzący doświadczają jedności eklezjalnej, ponieważ jednocząc się z Chrystusem, On sam staje się źródłem ich jedności, w tym znaczeniu, że są oni jednością w Nim<sup>385</sup>. To właśnie w czasie Eucharystii wierzący zostają włączeni w zbawczą ofiarę Chrystusa, czyli Jego posłusznego pełnienia woli Ojca i wydania się za wielu. Dzięki zjednoczeniu z Chrystusem członkowie wspólnoty zostają uzdolnieni do stawiania się na wzór Syna, zarówno w posłuszeństwie względem Ojca, jak i oddawaniu życia za braci<sup>386</sup>. Składanie duchowej ofiary ze swego życia jest zatem eklezjotwórcze, ponieważ utwierdza wzajemną komunie wierzących – wewnątrz w Chrystusie oraz zewnątrz we wzajemnych relacjach. Stanowi również realizację sakramentalnego wymiaru Eklezji, gdy łaska zjednoczenia z Chrystusem prowadzi do współczestnictwa w zbawczym dziele Syna, zarówno poprzez składanie duchowych ofiar, jak i w widzialnym znaku świadectwa życia.

### **2.3.2. Lud Boży**

Biblijne pojęcie „Lud Boży”, inaczej: „lud”, „lud chrześcijański”, „lud wiary”, „lud Nowego Testamentu”, „nowy Izrael”, „lud kapłański”, „lud mesjański”, wywodzi się ze Starego Testamentu, gdzie występuje 1800 razy. „Lud” posiada w języku hebrajskim dwa określenia – *am* (gr. *laos*) oraz *goj* (gr. *ethne*), z których pierwsze

---

<sup>382</sup> B. Migut, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary*, *Seminare* 23 (2006), s. 21.

<sup>383</sup> Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów*, s. 21.

<sup>384</sup> Por. Migut, dz. cyt., s. 27.

<sup>385</sup> W. Nowak, *Eucharystia źródłem i objawieniem komunii eklezjalnej*, *Teologia i Człowiek* 9 (2007), s. 61.

<sup>386</sup> Por. Migut, dz. cyt., s. 27.

odnosi się do Narodu Wybranego, drugie natomiast służyło do określenia narodów pogańskich. Zwrot: *am Jahwe (laos Theou)* podkreślał godność Narodu Wybranego jako ludu powołanego przez Boga, wybranego i będącego szczególną własnością Jahwe<sup>387</sup>.

W konstytucji *Lumen gentium*, po rozdziale pierwszym, w którym opisane zostaje *mysterium Ecclesiae*, następuje kolejny, zatytułowany „Lud Boży”. Odniesienie się do tego właśnie biblijnego spojrzenia na Kościół wynika w przypadku omawianego tematu o powszechnym powołaniu do świętości z kilku powodów. Po pierwsze, kategoria Ludu Bożego pozwala na sprecyzowanie pojęcia „powszechne” – czy chodzi o powszechność w znaczeniu horyzontalnym (wszyscy ludzie? katolicy? chrześcijanie?), czy w aspekcie historycznym (*Ecclesia ab Abel?*, od Zesłania Ducha?), czy też powszechność ta oznacza uwzględnienie różnych stanów życia, które posiadają wspólną płaszczyznę powszechnego powołania do świętości. Po drugie, jest to również obraz, który pozwala z kolejnej, innej strony zobaczyć, czym jest Eklezja, co pomoże w dogłębszym zrozumieniu frazy *sanctitatem in Ecclesia*. Ponadto pojęcie „Lud Boży” niesie ze sobą kolejny aspekt rozumienia świętości, pojmowanej tutaj jako uświęcające działanie Boga pośród swego Ludu.

Odpowiadając na pytanie, kto tworzy Lud Boży, w konstytucji *Lumen gentium* stwierdza się:

„Do nowego Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Dlatego lud ten, pozostając ciągle jednym i jedynym, powinien się rozszerzać na cały świat i przez wszystkie wieki, aby spełnił się zamiar woli Boga, który stworzył na początku jedną naturę ludzką i swoje dzieci, które były w rozproszeniu postanowił w końcu zgromadzić w jedno (por. J 11,52)”<sup>388</sup>.

Z perspektywy horyzontalnego spojrzenia na członków ludu, w konstytucji zostaje wprowadzone wyraźne rozróżnienie na tych, którzy do niego przynależą i są przyporządkowani. Wspólnym mianownikiem przynależności (związania z Ludem) jest chrzest<sup>389</sup>, przez co granice ludu wykraczają poza obręb Kościoła katolickiego, niemniej

---

<sup>387</sup> S. Jaśkiewicz, *Eklezjologia ludu Bożego w nurcie II Soboru Watykańskiego*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor (*Lumen Gentium* 1), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, s. 7-31; Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 51.

<sup>388</sup> KK 13.

<sup>389</sup> Z. Kubacki, *Kościół, religie, zbawienie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 384.



o wiernych katolikach konstytucja mówi, że zostają oni do Ludu „wcieleni”<sup>390</sup>. Natomiast w odniesieniu do wyznawców religii niechrześcijańskich zostaje użyty zwrot „przyporządkowanie”, przez co wskazuje się tym samym na pewnego rodzaju łączność pomiędzy ochrzczoneymi a nieochrzczoneymi. Tymi łączącymi więzami jest działająca łaska, mająca za cel doprowadzić wszystkich do zbawienia, a określona zostaje w przypadku nieochrzczoneych i niewierzących jako: „wszelkie dobro i prawda” (por. KK 16) oraz „choć i poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwie dary Kościoła Chrystusa nakłaniają do katolickiej jedności” (KK 8). Uznane zatem zostają obecne w innych religiach środki prowadzące do zbawienia<sup>391</sup>, natomiast nie zaprzecza to w żadnym razie misji ewangelizacyjnej Kościoła, gdyż ta wynika z faktu, że Zbawiciel pozostawił w Kościele środki, które pozwalają na przewycięzenie działania Złego i grzechu, oddzielającego od Boga (por. KK 16). Pojęcie „Lud Boży”, w kontekście powołania do zbawienia, działania łaski prowadzącej do uświęcenia, właściwie dotyczy całej ludzkości – ochrzczoneych, nieochrzczoneych, a nawet niewierzących (por. KK 13–16). Niezaprzeczalna przy tym jest szczególna więź pomiędzy Ludem Starego Przymierza a Ludem Nowego; wspólną rzeczywistością dla obu jest Boża obietnica zbawienia, będąca dla Izraela przyszłością, natomiast dla chrześcijan już wypełnieniem<sup>392</sup>.

W perspektywie historycznej idea Ludu Bożego silnie związana jest z pojęciem *Ecclesia ab Abel*, które w teologii starożytnej i scholastycznej rozumiane było jako przynależność do Kościoła także sprawiedliwych żyjących od początku stworzenia (jeszcze przed przymierzem z Narodem Wybranym). W sensie właściwym *Ecclesia ab Abel* to pewnego rodzaju prahistoria Kościoła oraz uznanie, że jak działanie zbawczej łaski obecne jest również w innych religiach po Wcieleniu, tak było również i przed<sup>393</sup>. Natomiast na zasadzie analogii do Wcielenia, o ile o działaniu Logosu można powiedzieć również w odniesieniu do Starego Przymierza, o tyle o istnieniu Jezusa Chrystusa mówi się dopiero po Wcieleniu. Podobnie z Kościołem – za jego początek uważa się (jako ostatni z elementów eklezjotwórczych) Zesłanie Ducha Świętego, stąd

---

<sup>390</sup> KK 15.

<sup>391</sup> Kubacki, dz. cyt., s. 378.

<sup>392</sup> A. Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*, Biblioteka „WIEZI”, Warszawa 2007, s. 66.

<sup>393</sup> Tamże, s. 383.

*Ecclesia ab Abel* nie jest Kościołem w tym samym sensie jak Eklezja po doświadczeniu paschalnym.

Drugim pojęciem związanym z Ludem Bożym, również o konotacjach historycznych, jest Królestwo Boże. Od momentu Wcielenia pojawia się zbawcza rzeczywistość Królestwa Bożego, organizująca się w różnych formach wśród Ludu i ukierunkowana na Nowy Lud Boży<sup>394</sup>. Rozwój tego Królestwa na przestrzeni wieków i wśród różnych narodów to właśnie wspomniana wyżej zbawcza obecność i działanie Boga wykraczające poza instytucjonalne ramy Kościoła. W myśl starożytnej zasady: gdzie Chrystus, tam Kościół, można powiedzieć: gdzie Chrystus, tam Królestwo, które prowadzi do Kościoła<sup>395</sup>. Ostatecznie bowiem w odniesieniu do „końca czasów” Lud Boży to rzeczywistość dynamiczna, pielgrzymująca i dążąca do ostatecznego spełnienia, czyli do bycia Kościołem w znaczeniu zgodnym z odwiecznym zamiarem Ojca:

„Wtedy jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od sprawiedliwego Abla, aż do ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca”<sup>396</sup>.

Jak już zostało wspomniane, do Nowego Ludu Bożego przynależy się poprzez chrzest, przez który wierzący zostają włączeni w zbawczą misję Chrystusa jako proroka, kapłana i króla<sup>397</sup>. To pierwsze, wspólne wszystkim powołanie jest też źródłem ich jedności oraz godności dzieci Bożych, niezależnie od wybranych stanów życia czy pełnionych urzędów. Zgodnie z powyższym, powszechnie dziś używany w odniesieniu do świeckiego termin „laik”<sup>398</sup> w biblijno-teologicznym znaczeniu odnosi się po prostu

---

<sup>394</sup> Kubacki, dz. cyt., s. 384.

<sup>395</sup> Tamże, s. 396.

<sup>396</sup> KK 2.

<sup>397</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 53.

<sup>398</sup> Pierwotnie członków Kościoła niebędących prezbiterami bądź biskupami określano jako: chrześcijanie, wierni, święci, bracia, uczniowie itp., nie stosowano pojęcia „laicy”, gdyż oznaczało ono pochodzenie z „tego, złego świata”, dlatego też jeśli ktoś stawał się chrześcijaninem, nie mógł być „świecki”. Wraz ze wzrostem świadomości, że społeczność chrześcijańska tworzy Lud Boży (z gr. *laos tou Theou*), pojęcie „laik” przestało mieć konotacje pejoratywne. Natomiast od III w. stosowano już powszechnie rozróżnienie na „laos”, które odnosiło się do niebędących hierarchią, a którą określano terminem „kleros” (z gr. stosowano to pojęcie do ludzi posiadających jakieś rzeczy, najczęściej należących do elity społecznej, jakąś wyższą klasę). Konstytucja dogmatyczna o Kościele stosuje podział na Ludu Bożego na: hierarchię, świeckich oraz zakonników, co sugeruje uwzględnienie pierwszeństwa porządku sakramentalnego (hierarchia, świeccy) przed sakramentaliami (zakonnicy).

do członka Ludu Bożego, bez względu na to, czy żyje on w stanie duchownym, czy świeckim<sup>399</sup>. Jeden bowiem Duch Święty zstępuje na wierzącego<sup>400</sup> i czyni z niego umiłowane dziecko Ojca, niemniej nie zostaje przy tym pomniejszona specyfika powołania duchownych, którym jest służba na rzecz urzeczywistniania się społeczności jako Ludu Bożego<sup>401</sup>.

Podsumowując znaczenie biblijnej kategorii Ludu Bożego, należy wyróżnić aspekty, które dzięki zastosowaniu właśnie tego pojęcia uzupełniają obraz Eklezji o kilka charakterystycznych cech. Po pierwsze, słowem istotnym przy tej kategorii jest jedność, rozumiana zarówno jedność powołania wszystkich ludzi do udziału w życiu Bożym (KK 1), jedność dziejów zbawienia<sup>402</sup>, następnie wynikająca z chrzcielnego powołania jedność godności dzieci Bożych, i wreszcie jedność w znaczeniu misji Kościoła polegającej na jednaniu ludzkości z Bogiem<sup>403</sup>. Uzupełniającym słowem dla jedności jest różnorodność, a co ciekawe, zarówno pierwsza, jak i druga jest owocem działania Ducha Świętego<sup>404</sup>. Wspominana różnorodność, inaczej mnogość, wiąże się zarówno z przekroczeniem granic etnicznych czy narodowościowych, tak, że lud ten jest z każdego języka i narodu (por. Ap 7,9), jak i różnorodnością rozmaitych darów,

---

O nieostrości tradycyjnego podziału na duchownych i świeckich świadczy chociażby posługa diakona stałego, który z jednej strony przez przyjęte święcenia włączony zostaje w stan duchowny, natomiast jednocześnie może żyć w małżeństwie, co jest charakterystyczną formą życia dla stanu świeckiego. Kodeks prawa kanonicznego stosuje tę samą logikę, jednak pojęcie „zakonnicy” zostaje rozszerzone i zastąpione przez „stan życia konsekrowanego”, do którego przynależą zarówno członkowie zakonów, instytutów świeckich, jak i stowarzyszeń życia apostołskiego, a także indywidualne formy życia konsekrowanego (dziewice, wdowy, pustelnicy). Por. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 232-233; Kodeks prawa kanonicznego, kan. 204-329; 573-746.

<sup>399</sup> Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*, s. 73-74.

<sup>400</sup> Nie bez znaczenia jest przy tym aspekt historyczny powstawania konstytucji *Lumen gentium*. Otóż w pierwszym schemacie konstytucji w ogóle nie pojawiła się kategoria Ludu Bożego, natomiast odwołano się do innej, również biblijnej i przywołanej w encyklice Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943) kategorii Mistycznego Ciała; drugi schemat zawierał już, co prawda, rozdział o Ludzie Bożym, ale w duchu „eklezjologicznego dualizmu”, po rozdziale dotyczącym hierarchii – taki układ konstytucji sugerował, że duchowni nie są częścią Ludu Bożego, a samo pojęcie odnosi się tylko do świeckich. Ostatecznie rozdział o Ludzie Bożym znalazł się przed kolejnymi rozdziałami, które precyzują specyfikę pozostałych stanów życia (III. O hierarchicznym ustroju Kościoła a zwłaszcza o episkopacie, IV. Katolicy świeccy, V. O powszechnym powołaniu do świętości, VI. o zakonnikach). Oprac. za: tamże, s. 73.

<sup>401</sup> Tamże, s. 74.

<sup>402</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 53.

<sup>403</sup> Jaśkiewicz, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>404</sup> Tamże, s. 27.

posług oraz wszelkich innych przejawów działania Ducha, które wzbudzone są w tym Ludzie<sup>405</sup>.

Kolejną specyficzną właściwością Ludu Bożego jest jego historyczny charakter, z którym wiąże się dynamizm jego życia, pielgrzymowanie do ostatecznego spełnienia<sup>406</sup>. Historyczny charakter Ludu wskazuje również na jego mocny związek ze światem i udział w przemianach tego świata. Z jednej strony Lud (każdy z jego członków) w naturalny sposób korzysta i uczestniczy w dobrach świata, a z drugiej, z uwagi na pielgrzymi charakter Ludu, ma za zadanie kierować go ku eschatologicznej pełni<sup>407</sup>. Przemijająca postać tego świata (1 Kor 7,31), przeświadczenie o jego tymczasowości nie są bynajmniej dla pielgrzymującego Ludu powodem do wykazywania obojętności wobec rzeczywistości stworzonej, a zwłaszcza wobec braci niewcielonych w społeczność Ludu. Wręcz przeciwnie, wizja Kościoła powszechnego, zgromadzonego w domu Ojca, staje się wezwaniem do solidarności ze wszystkimi ludźmi<sup>408</sup>, gdyż do wszystkich skierowane jest wołanie Ojca. Zbawienie niechrześcijan nie odbywa się na drodze innej, specyficznej dla nich łaski, ale tej samej (wypływającej z dzieła odkupienia), którą wierni otrzymują przez pośrednictwo widzialnego Kościoła. W związku z tym członkowie Ludu Bożego wezwani są do prowadzenia dialogu z nieochrzczonymi oraz słuchania ich, gdyż działanie Ducha Bożego możliwe jest we wszystkich ludziach<sup>409</sup>, także poza widzialnymi granicami Kościoła.

Wspomniana solidarność z całą ludzkością wskazuje na wspólnotowy charakter Ludu i właśnie ze względu na przekonanie o wspólnotowym powołaniu ludzi do zbawienia zostaje wprowadzona kategoria Ludu Bożego. Przewyciężony zostaje tym samym indywidualizm religijny<sup>410</sup>, właśnie na rzecz powszechnego, wspólnotowego powołania do zbawienia. Niemniej obraz Kościoła jako Ludu Bożego pozwala na uwypuklenie indywidualnej odpowiedzialności każdego z jego członków. Wśród różnych interpretacji układu konstytucji *Lumen gentium* i prób wyjaśnienia, dlaczego właśnie kategoria Ludu Bożego zyskała uprzywilejowaną w niej pozycję, a nie na

---

<sup>405</sup> Tamże, s. 28.

<sup>406</sup> Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*, s. 69.

<sup>407</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 53.

<sup>408</sup> Tamże.

<sup>409</sup> Por. KDK 22.

<sup>410</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 52.

przykład obraz Ciała Chrystusa, zauważa się, że negatywnym wydźwiękiem obrazu Kościoła jako Ciała jest podporządkowanie poszczególnych członków ogólnej całości. To z kolei może stać się pewnym zagrożeniem bądź przyczyną marginalizacji osobistej odpowiedzialności każdego z członków ciała/ludu, na rzecz rozplynięcia się w całości. Tymczasem kategoria Ludu Bożego, choć silnie podkreśla powszechność Bożego wezwania, nie deprecjonuje przy tym wagi osobistej odpowiedzi na powołanie, gdyż *qahal Jahwe*, *Ecclesia* to zgromadzenie tych, którzy odpowiedzieli na skierowane do nich wołanie. W konsekwencji tego stanowiska, w pozostałych dokumentach soborowych podkreśla się nienaruszalne prawo jednostki do wolności sumienia, a w związku z tym prawo do wolności religijnej<sup>411</sup>. Uwypuklone zostaje przez to, że zwołany Lud Boży to zgromadzenie ludzi wolnych, którzy stając się przez Chrystusa nowym stworzeniem, otrzymują również z jego Ducha różnorodność darów, dzięki którym mogą budować *communio sanctorum*, Kościół święty, ciągle podlegający oczyszczeniu<sup>412</sup>.

### **2.3.3. Wspólnota, *communio***<sup>413</sup>

Z języka greckiego *koinonia*, łac. *communio*, znaczy: wspólnota, solidarność z kimś, wzajemna więź, oddanie się komuś. Ponadto „wspólnota” to również znak więzi, dowód jedności, a także udział w czymś, dar, dzielenie się. W Starym Testamencie w języku hebrajskim *eda* znaczy „zgromadzenie”, ale rozumiane jako wspólnota polityczna, natomiast słowo „wspólnota” używane było tylko na określenie stosunków międzyludzkich, nigdy zaś między człowiekiem a Bogiem – tu wykorzystywano kategorię przymierza. W Nowym Testamencie zostało przejęte z Septuaginty tłumaczenie hebrajskiego terminu *qahal* na grecki *ecclesia*, używane na określenie wspólnoty „świętych”, wierzących w Jezusa, Syna Bożego oraz *koinonia*, oznaczające zarówno wspólnotę pomiędzy ludźmi, jak i między człowiekiem a Bogiem.

---

<sup>411</sup> Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*, s. 75.

<sup>412</sup> Jaśkiewicz, dz. cyt., s. 27.

<sup>413</sup> Oprac. za: E. Jezierska, *Kościół – nadprzyrodzoną wspólnotą wierzących z Chrystusem w: Ilud oportet crescere. Księga Pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona Grocholewskiego*, red. W. Irek, G. Sokołowski, PWT, Wrocław 2009; J. Kudasiewicz, *Kościół wspólnotą miłości*, Zeszyty Karmelińskie 3 (2007); R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, Zeszyty Naukowe KUL 12 (1969).

Samo *koinonia* znane było również w religiach politeistycznych i oznaczało zjednoczenie z bóstwem w czasie ofiar biesiadnych. Nowy Testament używa tego określenia w kontekście: nowego stworzenia, które jest wspólnotą życia i bytu stworzoną przez Boga; wspólnoty z Ojcem i Synem; uczestnictwa we Krwi i Ciele Chrystusa; udziału w Jego cierpieniach; współudziału w Duchu Świętym. W listach Janowych *koinonia* z Bogiem ujmowana jest z perspektywy trynitarniej, z której wynika jej wymiar soteriologiczny, a zarazem zobowiązanie moralne, co w ostateczności prowadzi do wspólnoty z braćmi<sup>414</sup>.

W teologii katolickiej określenie Kościoła jako wspólnoty (*koinonia*, *communio*) ma na celu wskazać kluczową dla zrozumienia istoty Kościoła prawdę o wspólnocie człowieka z Trójjedynym oraz z innymi ludźmi. W kontekście powszechnego powołania do świętości wizja Kościoła jako *communio* jeszcze wyraźniej pozwala odpowiedzieć na pytanie, jaka jest relacja pomiędzy rozumieniem świętości człowieka a jego byciem w Eklezji. Ponadto wydaje się, że spojrzenie na Kościół właśnie w perspektywie *communio* pozwala w najgłębszy sposób ukazać istotę świętości.

Jest to wspólnota rozumiana jako „współudział” i „współuczestnictwo”<sup>415</sup>, zarówno jeśli chodzi o udział człowieka w życiu Bożym, jak i głębię relacji międzyludzkich – przekraczają one naturalne pojęcie zrzeszeń ludzkich. Tylko przy uwzględnieniu wymiaru wertykalnego i horyzontalnego określenie Kościoła jako wspólnoty nie zatracą jego nadprzyrodzonego charakteru, nie umniejszą jego sakramentalnej natury<sup>416</sup>. *Koinonia* człowieka ochrzczonego z Bogiem oznacza włącznie go w tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy, co możliwe staje się dzięki wydarzeniom wcielenia i odkupienia. Zbawcze działanie Boga, mające na celu przywrócić utraconą przez człowieka wspólnotę z Bogiem oraz włączyć w pełne współuczestnictwo w życiu Trójcy, ustanowiło tym samym nową jakość związku pomiędzy stworzeniem a Stwórcą<sup>417</sup>. Trzeba zatem podkreślić, że *communio* od początku jest zamierzone przez Boga – człowiek został powołany do życia, by żyć

---

<sup>414</sup> Soborowe dokumenty w odniesieniu Kościoła jako wspólnoty używają zamiennie pojęcia *communio* bądź *congregatio*, co w polskim tłumaczeniu oddaje się przez zwrot „wspólnota wierzących”. Oprac. za: M. Jagodziński, *Chrystologia komunijna*, Studia Theologica Varsaviensia 46 (2008), s. 70.

<sup>415</sup> W. Dąbrowska-Macura, *Wspólnota – klucz do jedności. Kościół jako koinonia według dokumentów końcowych z dialogu katolicko-zielonoświątkowego*, Świdnicka Kuria Biskupia, Świdnica 2008, s. 23, 36.

<sup>416</sup> I. Bokwa, *Kościół jako komunია. Wokół dokumentu Kongregacji Nauki Wiary z dnia 29 maja 1992 roku*, Studia Theologica Varsaviensia 2 (1995), s. 64.

<sup>417</sup> Tamże, s. 40-41.



w zjednoczeniu z Bogiem oraz odzwierciedlać Boży, komunijny sposób egzystencji<sup>418</sup> – następnie umożliwiające przez zakorzenienie w Nim oraz od zawsze jego celem jest doprowadzenie do doskonałej jedności z Bogiem<sup>419</sup>. Można w związku z tym wskazać przede wszystkim soteriologiczne znaczenie pojęcia „wspólnoty”, ponieważ odnosi się ono do realizacji odwiecznego zamysłu Stwórcy, aby ludzi wynieść do udziału w życiu Bożym. By to się stało, Kościół jako wspólnota jest jednocześnie darem i sakramentem, w którym przez działanie Ducha możliwa staje się komunika w Chrystusie<sup>420</sup>.

Owocem jedności człowiekiem z Ojcem, Synem i Duchem staje się postawa braterstwa wobec braci, co możliwe jest dzięki każdorazowo osobistej komunii wierzącego z Synem, w której pokonany zostaje grzech i wszelkie rozbieżności oraz następuje rozlanie miłości przez Ducha Świętego<sup>421</sup>. Grzech bowiem niszczy komunie, jest „nie” wypowiedzianym wobec Boga oraz drugiego, jego właściwość stanowi dwubiegunowość – jeśli jest przeciwko komunii z Bogiem, to jednocześnie i przeciw wspólnotocie z drugim człowiekiem. Można by teoretycznie założyć, że dzieło pojednania ludzkości z Bogiem polegałoby na stworzeniu nowej komunii między człowiekiem a Bogiem oraz ludźmi między sobą, bez męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, pośrednictwa Kościoła i długiej drogi każdego wierzącego prowadzącej do doskonałej komunii. Jednak taka perspektywa wyklucza prawdziwie personalną komunie, w której konieczna jest wolna odpowiedź człowieka i jego aktywność w tworzeniu tej komunii<sup>422</sup>. Działanie Ducha Świętego w wierzącym stanowi szczególne obdarowanie dla całej wspólnoty Kościoła, niemniej zawsze jego cel to umacnianie komunii między wierzącym a Synem. Cechą charakterystyczną tego obdarowania jest z jednej strony wartość wspólnototwórcza daru Ducha, a z drugiej podkreślanie wyjątkowości i niepowtarzalności obdarowywanego, co w niczym nie niszczy dążenia ku doskonałej jedności, wręcz przeciwnie, przykład harmonijnego

---

<sup>418</sup> E. Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*, Wydawnictwo Feniks, Szczecin 2013, s. 73.

<sup>419</sup> Czaja, *Podstawowe elementy...*, s. 44.

<sup>420</sup> Tenże, *Eklezjologia komunijna – próba określenia wartości i możliwości rozwoju*, *Roczniki Teologiczne* 55 (2008), s. 6-7.

<sup>421</sup> B. Biela, *Struktura eklezjalnej wspólnoty we współczesnym nauczaniu Kościoła*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44,2 (2011), s. 533.

<sup>422</sup> Jagodziński, *Chrystologia komunijna*, s. 74-75.



istnienia autentycznego zróżnicowania osób i pełnej komunii już istnieje – odwiecznie w Trójcy<sup>423</sup>.

Zatem Duch Święty, rozlewając miłość, staje się sprawcą kościelnej komunii<sup>424</sup>, inaczej wspólnoty zbawionych, czyli tych przemienionych przez darem Ducha w wspólnotę dzieci Bożych<sup>425</sup>. Samą zaś wspólnota kościelna określona zostaje jako ta część ludzkości, która przyjmuje wiarę życie w nowym (odkupionym) stanie, jest przy tym całkowicie zależna od dzieła dokonanego przez Trójjedynego. Życiodajnym źródłem wspólnoty staje się niezniszczalne zjednoczenie pomiędzy wierzącym a Chrystusem, On staje się racją istnienia wspólnoty, ale też jej ostatecznym celem<sup>426</sup>. W związku z tym u podstaw spojrzenia na Kościół jako na wspólnotę stoi w pierwszej kolejności indywidualna, zbawcza relacja pomiędzy Chrystusem a wierzącym, która owocuje darem Ducha Świętego, czyli miłości i braterstwa wobec braci. To właśnie ta Miłość buduje wspólnotę i pozwala rozpoznać w bracie Chrystusa<sup>427</sup>. Wspomniane braterstwo wynika także z doświadczenia przez wierzącego synowskiej relacji wobec Ojca; skoro odkrywa on siebie i innych jako synów, dzieci jednego Ojca, to relacja ta buduje braterską więź między wierzącymi<sup>428</sup>.

Z antropologicznej perspektywy należy wskazać na relacyjny wymiar osoby ludzkiej, który wynika z komunijnego charakteru *imago Dei*. W dokumentach soborowych, zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*, przypominane zostaje rozumienie człowieka jako powołanego do komunii i zdolnego do niej dzięki zakorzenionej w niej relacyjności, będącej w nim *imago Dei*. To dzięki przedstawieniu Trójcy Świętej jako miłości, czyli egzystencji polegającej na oddaniu się drugiemu, możliwe stało się uznanie relacyjności osoby ludzkiej właśnie w kategorii obrazu Bożego. Natomiast wezwanie do budowania wspólnoty i wspólnototwórcza egzystencja

---

<sup>423</sup> C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 342-345.

<sup>424</sup> Por. Dąbrowska-Macura, dz. cyt., s. 33.

<sup>425</sup> J. Majewski, *Kościół, czyli wspólnota charyzmatyków*, *Więź* 8 (1998), s. 70.

<sup>426</sup> A. Nowicki, *Teologia Kościoła wspólnoty*, *Colloquium Salutis* 23/24 (1991/1992), s. 186.

<sup>427</sup> Por. W. Kowalik, *Obecność Chrystusa we wspólnocie Kościoła według Soboru Watykańskiego II*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 28 (2000), s. 101.

<sup>428</sup> Smuniewski, dz. cyt., s. 335.

człowieka ukazane zostają w kategorii *similitudo* wobec wspólnotowego życia Osób Bożych<sup>429</sup>.

Kolejną antropologiczną podstawą do zaistnienia związku pomiędzy Chrystusem a wierzącym jest już od stworzenia podarowana człowiekowi wolność oraz wpisana w niego tęsknota za nieskończoną miłością Boga. W tej perspektywie zarówno dzieło stworzenia, jak i zbawienia są w najgłębszym sensie tym samym – objawieniem i zaproszeniem człowieka do udziału w miłości Boga<sup>430</sup>. Człowiek natomiast, gdy staje przed odpowiedzią na zbawcze, paschalne dzieło Chrystusa, odpowiada na nie zgodnie ze swą pierwotną skłonnością (*principalis inclinatio*), czyli tęsknotą za nieskończoną miłością Boga, która objawiona zostaje właśnie w tym misterium. Nie jest to jednak odpowiedź fragmentaryczna, dotycząca jednego z aspektów życia osoby, ale dotyczy jej istoty, staje się zatem odpowiedzią fundamentalną, która w efekcie prowadzi do wolności rozumianej z perspektywy paschalnej, czyli zgody na zadysponowanie sobą<sup>431</sup>. W tej perspektywie, wobec drugiego, brata we wspólnocie paschalnej, wyrażony zostaje akt zgody na jego udział ze względu na to, że jest i kim jest. Zgoda ta bierze się z odkrycia potrzeby drugiego, która jest zupełnie różną od potrzeby Boga, a zostaje ona zauważona wraz z pojawieniem się bliźniego. Drugi wydaje się być w tym samym miejscu przed Bogiem co „ja”, w związku z czym zgoda na „brata” zmienia się i staje się troską o drugiego, niezależnie od jego wyborów, stąd w powstałej wspólnocie nie wyklucza się nikogo. Ze względu na totalny charakter troski o brata, zaczyna ona być przejawem czystej, absolutnie bezinteresownej miłości<sup>432</sup>.

Właśnie to doświadczenie – radykalnego praktykowania przykazania miłości – uważa się za „sukces” ewangelizacyjny początków chrześcijaństwa. Zbudowana przez Chrystusa wspólnota, oparta na wyborze uczniów, powołaniu apostołów, nauczaniu, cudach, ustanowieniu sakramentów oraz paschalnym doświadczeniem<sup>433</sup>, otrzymała władzę nauczania oraz środki do uświęcenia tak, by stała się *communio* w najgłębszym

---

<sup>429</sup> J. Kupczak, *Komunijny wymiar obrazu Bożego w człowieku*, *Studia Theologica Varsoviensia* 44 (2006), s. 156-157.

<sup>430</sup> J. Popławski, *Kościół jako wspólnota paschalna. Elementy ontologii Kościoła*, *Colloquia Theologica Adalbertina Systematica* 3 (2002), s. 98.

<sup>431</sup> Por. tamże, s. 99-100.

<sup>432</sup> Tamże, s. 101-103.

<sup>433</sup> *Wspólnota*, Akademickie Laboratorium Wiary, red. K. Rożański, K. Michalak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, s. 189.

tego sensie<sup>434</sup>. Podstawą tej pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej było doświadczenie wyzwolenia z grzechu otrzymywane przez chrzest w imię Chrystusa, dar Ducha Świętego oraz posłuszeństwo nakazom Ewangelii<sup>435</sup>. Owocem tego życiodajnego doświadczenia w życiu wierzących była wspólnota oparta na przebywaniu razem, wzajemnej służbie i pomocy materialnej, spotkaniu zgromadzenia liturgicznego oraz odważnym świadectwie o Chrystusie<sup>436</sup>. Rysem charakterystycznym doświadczenia pierwotnego Kościoła było żywe przekonanie, że stanowi on wspólnotę świętych, a trwanie poszczególnego wiernego w tej właśnie wspólnocie pozwalało mu żyć razem ze świętymi, w przeciwieństwie do tych, którzy przebywali poza wspólnotą<sup>437</sup>. Stał się zatem Kościół wspólnotą w świecie, ale nie ze świata, żyjącą jednocześnie wewnętrznie z Bogiem i zewnętrznie w świecie; stanowi ciągle zaczątek komunii całego stworzenia ze Stwórcą<sup>438</sup>, która osiągnie swój cel dopiero w pełni czasów, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Uwzględniając wyżej wspomniane podstawy trynitarne i antropologiczne, można w następujący sposób scharakteryzować wspólnotowość Kościoła. Po pierwsze, Kościół jako wspólnota składa się z osób, które wobec zaoferowanego im zbawienia odpowiedziały pozytywnie i chcą trwać w tym nowym stanie swojej egzystencji<sup>439</sup>. Ze względu na osobowy (utworzony z osób) charakter wspólnoty, jej zadaniem jest takie kształtowanie swojego życia i praktyk, by doprowadzała ona swoich członków do doskonałości życia (spełnienia), które polega na odnalezieniu siebie poprzez bezinteresowny dar z siebie (KDK 24). Tym samym, wspólnota stanie się doskonała, gdy każdy z jej członków w maksymalny sposób zrealizuje swoje powołanie polegające na odwzorowaniu proegzystencjalnej postawy Chrystusa<sup>440</sup>. W związku z powyższym, patrząc na Kościół jako na wspólnotę, należy przypatrując się jego strukturom oraz organizacji, zapytać, czy odpowiadają one na zakorzenione w osobie wołanie i tęsknotę

---

<sup>434</sup> J. Krzywda, *Znaczenie i funkcja rzeczywistości „communio” w ramach misji Kościoła*, Polonia Sacra 24 (2002), s. 153.

<sup>435</sup> H. Łuczak, *Wspólnota wiary*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 188.

<sup>436</sup> Tamże, s. 190.

<sup>437</sup> Tamże, s. 191.

<sup>438</sup> Por. Smuniewski, dz. cyt., s. 343.

<sup>439</sup> Nowicki, *Teologia Kościoła wspólnoty*, s. 186.

<sup>440</sup> A. Rojewski, *Kościół wspólnotą osób*, Studia Płockie 15 (1987), s. 84.

za miłością Boga, i pozwalają tęskniącemu i pragnącemu człowiekowi dotknąć, ujrzyć i usłyszeć Wcieloną miłość Boga – Zmartwychwstałego Pana<sup>441</sup>. Po drugie, należy się zastanowić, czy podejmowane działania, sposoby organizacji życia wspólnoty Kościoła są faktycznie wspólnototwórcze, czyli czy pozwalają każdej z osób zrealizować siebie jako dar, czy też są to raczej praktyki kolektywistyczne<sup>442</sup>, nieuwzględniające wspólnej wszystkim godności i podmiotowości w zaangażowaniu się we wzrost wspólnoty<sup>443</sup>. Obdarowanie bowiem wszystkich wierzących tym samym Duchem Świętym sprawia, że niezależnie od wybranego stanu życia, są oni wezwani do udziału w zbawczym posłannictwie Kościoła, bycia w nim znakiem i narzędziem dla świata, współodpowiedzialności za wspólnotę oraz realizowania powołania do świętości<sup>444</sup>. Więcej, sam udział we wspólnocie zakłada współuczestnictwo w *communio sanctorum* w znaczeniu udziału w „rzeczach świętych”, Bóg bowiem obdarował tę wspólnotę darami – jednością, świętością, powszechnością, apostołskością – w związku z czym wspólnotowa natura Kościoła zakłada współudział wierzącego w tym obdarowania, a przy tym staje się dla niego zadaniem do wykonania. W przypadku świętości jest to jednocześnie odkrywanie otrzymanej świętości ontologicznej oraz postępowanie w świętości subiektywnej, przejawiającej się w postępowaniu moralnym. W związku z tym ujawnia się również dynamiczny charakter wspólnoty będącej jeszcze *communio non plena*, ale ciągle w drodze, w procesie wzrostu ku *communio plena*<sup>445</sup>.

Przedstawiona w niniejszym paragrafie rzeczywistość Kościoła z perspektywy sakramentu, Ludu Bożego oraz *communio*, pozwoliła na ukazanie, że do istoty egzystencji oraz posłannictwa Kościoła należy fakt, iż jest on z samej swej natury powszechnym powołaniem do świętości. Uzasadnienie dla takiego spojrzenia na Eklezję stanowi wskazana wyżej jej powszechność, rozumiana w każdy możliwy sposób – historycznie, geograficznie, różnorodność wynikająca z wybranego stanu życia. Wspólnota Kościoła dzięki zbawczej obecności Chrystusa w Duchu Świętym wyposażona została w wieczne źródło łaski uświęcającej, udostępnianej wierzącym w sakramentach oraz poprzez sakramentalną naturę Eklezji i nieograniczonym ludzkimi

---

<sup>441</sup> Popławski, *Kościół jako wspólnota paschalna...*, s. 104.

<sup>442</sup> Por. Rojewski, dz. cyt., s. 84.

<sup>443</sup> Biela, *Struktura eklezjalnej...*, s. 531.

<sup>444</sup> Czaja, *Podstawowe elementy...*, s. 53.

<sup>445</sup> Tamże, s. 58; Jagodziński, *Chrystologia komunijna*, s. 69.

formami charakterem działania Boga, dokonującym w świecie dzieła *sanctificatio mundi*, prowadzącego do ostatecznego celu, jakim jest zgromadzenie wszystkich w domu Ojca.

\* \* \*

Pytania o naturę Kościoła, źródło jego świętości, a także możliwość uświęcania jego członków, doczekały się odpowiedzi, z których nasuwają się następujące wnioski w odniesieniu do całości tematu *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w polskiej eklezjologii posoborowej (1965–2015). Należy przy tym wspomnieć o przedstawionych w pierwszym paragrafie kwestiach dotyczących metody i hermeneutyki pojęć, które pozwoliły na pewne doprecyzowanie, z jakiej perspektywy prezentowany jest namysł nad Eklezją. A zarazem dokonana na początku rozdziału hermeneutyka pojęć pozwoliła na dostrzeżenie wzajemnych zależności pomiędzy świętością Kościoła a powszechnym powołaniem do świętości, dzięki czemu zrozumiałe stało się, dlaczego w niniejszej pracy tyle miejsca zostaje poświęcone rozważaniom dotyczącym odpowiedzi na pytanie: *Ecclesia quid dicis de te ipsa?*

W pierwszym z wniosków, które nasuwają się po próbach systematycznego przedstawienia refleksji o Kościele, trzeba stwierdzić, że wszelką możliwą podstawą do zaistnienia, trwania i posłannictwa Eklezji jest jej pochodzenie i zakorzenienie w *mysterium Trinitatis*. To właśnie trynitarna perspektywa pozwala zobaczyć źródło świętości Kościoła oraz jego narzędzia do uświęcania wiernych. Tymi środkami służącymi do świętości są jako pierwsze i skuteczne znaki pozostawione przez Chrystusa sakramenty, to w nich wierzący rozpoczynają swoją drogę zbawienia, są na niej podtrzymywani i uzdalniani do jego przekazywania.

Nie są przy tym sakramenty jakimiś mechanicznymi środkami uświęcania, przez co Kościół mógłby być postrzegany jako fabryka świętych. Ponieważ, choć już przez samo przyjęcie sakramentu chrztu jego członkowie od pierwszych wieków nazwani byli świętymi, to jednak przyjęcie go było wyrazem wolnego wyboru człowieka, który pozytywnie chciał odpowiedzieć na darowane mu przez pośrednictwo Kościoła zbawienie. W związku z tym koniecznym elementem drogi do świętości jest wolny akt osoby

(wiara) – będący jednocześnie całkowitym powierzeniem (nadzieja) się – aż do bezinteresownego daru z siebie (miłość). Jednocześnie ten akt człowieka stanowi odpowiedź na zbawczy zamysł Boga, a zarazem na darowaną uprzedzająco łaskę, i jest ludzką podstawą do zaistnienia Kościoła. Zatem ujęcie Kościoła jako sakramentu w kontekście powszechnego powołania do świętości pozwala zobaczyć inicjujące i skuteczne działanie Boga w procesie uświęcania człowieka, a zarazem spojrzenie przez pryzmat Kościoła *communio* pozwala spojrzeć na sakramentalność z perspektywy personalistycznej – udzielane zbawienie realizuje się w wolnym, bezinteresownym, wzajemnym darowaniu się osób.

I wreszcie ujęcie Kościoła w kategorii Ludu Bożego pozwoliło zrozumieć, czym jest powszechność powołania do świętości. Ze względu na uniwersalność zbawczego zamiaru Boga wobec każdego człowieka, nie ogranicza się ono tylko do ochrzczonych, ale działająca we wszystkich łaska Trójjedynego prowadzi różnymi drogami do jednej świętości, gdy tylko spotka wolne ludzkie „tak”.

### 3. Analiza i ocena posoborowej polskiej refleksji eklezjologicznej na temat powszechnego powołania do świętości w Kościele

*„Jeżeli dziś mówimy o świętości, o jej pragnieniu i zdobywaniu, to trzeba pytać, w jaki sposób tworzyć właśnie takie środowiska, które sprzyjałyby dążeniu do niej. Co zrobić, aby dom rodzinny, szkoła, zakład pracy, biuro, wioski i miasta, w końcu cały kraj stawały się mieszkaniem ludzi świętych, którzy oddziaływają dobrocią, wiernością nauce Chrystusa, świadectwem codziennego życia, sprawiając duchowy wzrost każdego człowieka? (...) Potrzeba odwagi, aby nie stawiać pod korcem światła swej wiary. Potrzeba wreszcie, aby w sercach ludzi wierzących zagościło to pragnienie świętości, które kształtuje nie tylko prywatne życie, ale wpływa na kształt całych społeczności”<sup>446</sup>.*

Niniejszy rozdział stawia sobie za cel przedstawienie, w porządku chronologicznym, eklezjologicznego dorobku polskich teologów i dokonanie pewnej oceny odnośnie do kwestii, które wydają się wychodzić na plan pierwszy w sposobie przedstawiania *Mysterium Ecclesiae* i *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*. Celem tej części pracy jest próba przedstawienia zależności, jakie zachodzą pomiędzy postrzeganiem Eklezji przez polskich teologów, a rozumieniem zagadnienia

---

<sup>446</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. i kanonizacji bł. Kingi (Stary Sącz, 16 czerwca 1999), <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x359/homilia-podczas-mszy-sw-i-kanonizacji-bl-kingi-stary-sacz/?print=1> (dostęp: 19.10.2016).



powszechnego powołania do świętości. Pytaniem zasadniczym jest tutaj, czy sposób pojmowania Kościoła wpływa na pojęcie świętości człowieka w zgodzie z ideą o powszechnym powołaniu do świętości? A jeśli tak, to jak wygląda ta zależność?

Zasadniczo zakres prezentowanej literatury ograniczać się będzie do pozycji, w których pojawia się zagadnienie powszechnego powołania do świętości, bądź przynajmniej wzmianka o kwestii świętości i Kościoła. Niemniej dla wspomnianego wyżej celu konieczne, jak się wydaje, będzie także przedstawienie tych pozycji, które odnoszą się do prób całościowego spojrzenia na Eklezję, choć bez bezpośredniego nawiązania do powszechnego powołania do świętości. Nieuniknione są również w związku z powyższym liczne powtórzenia niektórych treści, gdyż dla ukazania pewnego kierunku rozwoju polskiej eklezjologii nie sposób wybiórczo traktować tematu bądź pomijać niektóre zagadnienia. Ponadto autorka pragnie zaznaczyć, że ma świadomość, iż na pewno nie zawarła w niniejszym opracowaniu wszystkich pozycji o tematyce eklezjologicznej, jednak ma nadzieję, że ilość zebranej i przedstawionej w tym paragrafie literatury pozwoli zauważyć proces przemian, który dokonywał się w polskiej refleksji o Kościele w latach 1965–2015.

Dla łatwiejszego ukazania zachodzących zamian paragraf zostanie podzielony na cztery części, z których pierwsze trzy w tytule będą zawierać cezury czasowe: 1965–1985, 1986–2000, 2001–2015, natomiast ostatni paragraf stanowić będzie podsumowanie i wnioski. Zaproponowany podział podyktowany został wydarzeniami z życia Kościoła powszechnego, które stanowiły istotny wkład w recepcję soborowego nauczania i dawały nowy impuls rozwoju eklezjologii. Tymi wydarzeniami są Nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 r. oraz podpisanie listu apostolskiego *Novo millennio ineunte* przez papieża Jana Pawła II na zakończenie obchodów jubileuszu roku 2000. Ostatni paragraf będzie próbą pewnego podsumowania oraz krytycznego ustosunkowania się do przedstawionego wcześniej rozwoju polskiej eklezjologii.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że literatura brana pod uwagę została podzielona i omawiana według klucza: artykuły naukowe publikowane przede wszystkim w naukowych czasopismach teologicznych; następnie monografie eklezjologiczne (aczkolwiek świadomie pomijane są tutaj te pozycje, które stanowią omówienie dorobku niepolskich teologów); i wreszcie prace zbiorowe, materiały z konferencji naukowych opublikowane w zapowiedzianych wyżej przedziałach czasów. Każdy z paragrafów zawiera prezentację tych właśnie typów naukowej refleksji

o Kościele, z komentarzem oraz wskazaniem, w jaki sposób ich autorzy odnoszą się do zagadnienia powszechnego powołania do świętości w Kościele.

### **3.1. Lata 1965–1985**

Tematykę naukowych artykułów polskiej eklezjologii posoborowej można podzielić zasadniczo na pięć bloków treściowych. Pierwszy z nich zawiera te publikacje, które stanowią próbę syntetycznego przedstawienia (lub omówienia wybranego zagadnienia) z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz (przeważnie pierwszych) jej interpretacji. Pierwsze próby takich syntez podjęli m.in. K. Wojtyła<sup>447</sup>, A. Skowronek<sup>448</sup>, S. Nagy<sup>449</sup>. Natomiast bardziej szczegółowym omówieniem konstytucji *Lumen gentium* zajęli się m.in. B. Przybylski<sup>450</sup>, W. Pluta<sup>451</sup>, T. Rutowski<sup>452</sup>.

Elementami wspólnymi, zauważonymi przez tych autorów dokonujących bardziej holistycznego omówienia soborowej doktryny, są: podkreślenie historycznego charakteru Kościoła (a w konsekwencji jego bycie w stanie pielgrzymowania oraz dążenie do eschatologicznego spełnienia), wyróżnienie kategorii Ludu Bożego spośród innych obrazów soborowych, nadające jej niejako charakter wstępny do pojmowania Kościoła jako *communio*. Spojrzenie na Kościół jako na Lud Boży pozwoliło na dostrzeżenie wspólnej wszystkim ochrzczonym godności chrzcielnej, a w związku z tym postrzeganie hierarchii jako będącej pośród a nie ponad ludem, powołanej do służenia tej społeczności. Naturalną konsekwencją stało się tym samym spojrzenie na powołanie do świętości jako na wspólne wszystkim w równym stopniu zdanie, więc również i zobowiązanie wszystkich wiernych do praktyki rad ewangelicznych. Przedstawienie Kościoła jako wspólnoty wydaje się zatem naturalną konsekwencją kategorii Ludu Bożego, ponieważ przełamuje ona myślenie o relacji z Bogiem (na

---

<sup>447</sup> Wojtyła, *Logika wewnętrzna...*

<sup>448</sup> A. Skowronek, *Soborowa wizja Kościoła*, *Collectanea Theologica* 37 (1967).

<sup>449</sup> Nagy, *Elementy nowej wizji...*

<sup>450</sup> Przybylski, dz. cyt.

<sup>451</sup> Pluta, dz. cyt.

<sup>452</sup> Rutowski, dz. cyt.

płaszczyźnie refleksji o Kościele) z skupienia na ustanowieniu przez Niego, założeniu i bliżej nieopisywanemu działaniu w stosunku do Kościoła, na rzecz wybrania, powołania, przymierza, zainteresowania, wierności i miłości, co ukazują relację pomiędzy Bogiem a Kościołem w perspektywie realizmu, konkretności, z egzystencjalnym nachyleniem przeciw anonimowości czy jurydyczności<sup>453</sup>. Dzięki podkreśleniu zaangażowanego działania Bożego w powołanie i prowadzenie Eklezji, staje się możliwe mówienie o realnej wspólnoty człowieka z Bogiem, która nie będzie tylko dogmatyczną teorią, ale stanowić będzie codzienne doświadczenie Kościoła i każdego wierzącego.

Wspomniani autorzy określali doktrynę i doświadczenie Soboru Watykańskiego II jako faktycznie odnowione, poszerzone i bardziej integralne spojrzenie na Kościół. Jest to ujęcie zarówno doktrynalne, ale też duszpasterskie i misyjne; Eklezja w nauczaniu soborowym oparta jest na triadzie: doktryna – życie – posłannictwo. K. Wojtyła zauważył przy tym, że określeń *Ecclesia ad intra* i *Ecclesia ad extra* nie należy omawiać ani traktować rozdzielnie, gdyż im bardziej Kościół spogląda i odkrywa siebie, tym bardziej staje się misyjny<sup>454</sup>.

Drugi blok tematyczny można określić jako próbę spojrzenia na Kościół z perspektywy jego sakramentalnej natury, jak i w ogóle poszczególnych sakramentów. Innymi słowy, publikacje zawarte w tym dziale bądź szeroko omawiają sakramentalny wymiar Eklezji, bądź stanowią próbę integracji sakramentologii i eklezjologii. W związku z tym wymienić należy takich autorów jak: A. Skowronek<sup>455</sup>, R. Rogowski<sup>456</sup>, A. Kubiś<sup>457</sup>, C.S. Bartnik<sup>458</sup> oraz C. Rychlicki<sup>459</sup>. Z tekstów wymienionych autorów daje się wysunąć wniosek, że spojrzenie na Kościół jako na sakrament, z jednej strony jest okazją do uzupełnienia sakramentologii o perspektywę eklezjalną, a z drugiej, z kolei w eklezjologii, stanowi efekt dowartościowania

---

<sup>453</sup> Nagy, *Elementy nowej wizji...*, s. 49.

<sup>454</sup> Wojtyła, *Logika wewnętrzna...*, s. 260.

<sup>455</sup> A. Skowronek, *Kościelnotwórcza funkcja sakramentów*, *Collectanea Theologica* 38 (1968); tenże, *Eklezjalna treść sakramentów*, *Collectanea Theologica* 39 (1969).

<sup>456</sup> Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła...*

<sup>457</sup> Kubiś, *Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji...* Publikacje tego autora stanowią cenne źródło informacji na temat toku i zmian prac soborowych.

<sup>458</sup> C.S. Bartnik, *Chrzest Kościoła*, *Collectanea Theologica* 47 (1977); tenże, *Bierzmowanie Kościoła*, *Collectanea Theologica* 48 (1978).

<sup>459</sup> Rychlicki, *Kościół widzialnym sakramentem...*

nadprzyrodzonego charakteru Eklezji. Dalej, to wzajemne uzupełnianie się eklezjologii i sakramentologii wydaje się być konieczne, ponieważ brak eklezjalnego spojrzenia na sakramenty skutkuje sprowadzeniem ich do obszaru prywatnej pobożności wiernych, z kolei zubożenie eklezjologii o wymiar nadprzyrodzony niesie w konsekwencji niebezpieczeństwo pewnego rodzaju monofizytyzmu eklezjologicznego<sup>460</sup>. Ponadto w pojmowaniu Kościoła jako sakramentu na pierwszy plan wysuwa się jego związek z Chrystusem (chrystologia) oraz dokonane zbawienie (soteriologia). Eklezja staje się tym samym narzędziem zbawienia, ale też dziejącym się zbawieniem w historii<sup>461</sup> oraz miejscem, w którym Chrystus dokonuje nieustannego uświęcania swoich uczniów<sup>462</sup>.

Na uwagę zasługuje również fakt, że integralne spojrzenie na sakramentologię i eklezjologię zostało także poszerzone w duchu personalizmu – człowiek nie tylko zostaje włączony we wspólnotę Kościoła albo namaszczonego w sakramentach, ale zobowiązany zostaje do współdziałania z otrzymanym zbawieniem. Współdziałanie to powinno być integralne, to znaczy obejmować ma wszystkie dziedziny życia, a w związku z tym być ukierunkowane także na całą rodzinę ludzką. Dlatego też pojawia się również dla soteriologii pewnego rodzaju nowa perspektywa – zbawienie (w tym i uświęcenie) człowieka dokonuje się zawsze w odniesieniu do wspólnoty, nie tylko jako narzędzia, ale przede wszystkim jako miejsca odpowiedzi na дарowaną łaskę i jest okazją do jej praktycznej realizacji.

Kolejny obszar zagadnień to aspektowe spojrzenie na Kościół, czy to z pozycji wykorzystanych w konstytucji *Lumen gentium* obrazów bądź kategorii, czy też za metodą *via notarum*, czy jeszcze innych, niemniej jednak fragmentarycznych ujęć. Autorzy podejmujący tę tematykę to m.in. A. Zuberier<sup>463</sup>, H. Bogacki<sup>464</sup>, R. Rogowski<sup>465</sup>, R. Łukaszuk<sup>466</sup>, S. Olejnik<sup>467</sup>, C.S. Bartnik<sup>468</sup>.

---

<sup>460</sup> Podobnie rzecz by się miała, gdyby przeakcentowany był wymiar nadprzyrodzony na niekorzyść materialnego.

<sup>461</sup> Rychlicki, *Kościół widzialnym sakramentem...*, s. 44.

<sup>462</sup> Rogowski, *Sakramentalna struktura Kościoła...*, s. 129.

<sup>463</sup> Zuberier, *Chrystus Głową...*

<sup>464</sup> H. Bogacki, *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, *Collectanea Theologica* 41 (1972).

<sup>465</sup> R. Rogowski, *Profetyczne posłannictwo Ludu Bożego*, *Colloquium Salutis* 8 (1976).

<sup>466</sup> R. Łukaszuk, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, *Zeszyty Naukowe KUL* 12 (1969).

<sup>467</sup> S. Olejnik, *Wspólnota i praca jako środki zbawienia*, *Colloquium Salutis* 17 (1985).

<sup>468</sup> C.S. Bartnik, *Kościół uniwersalny*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 26 (1979).

Wśród podejmowanych zagadnień pojawiła się też próba łączenia eklezjologii z antropologią. Zadania tego podejmowali się autorzy tacy jak: W. Krawczyk<sup>469</sup>, J. Krucina,<sup>470</sup> K. Kowarz<sup>471</sup>. Jako ostatnią grupę konieczne wydaje się wspomnieć zainteresowanie dorobkiem teologicznym w kwestii recepcji nauczania soborowego K. Wojtyły. Działalności takiej podjęli się następujący autorzy: A. Nossol<sup>472</sup>, C.S. Bartnik<sup>473</sup>, J. Krucina<sup>474</sup>, S. Nagy<sup>475</sup>.

W dorobku polskich teologów okresu bezpośrednio po soborze watykańskim II wydaje się koniecznym wyróżnić monografie, które starają się przedstawić w sposób możliwie pełny polską eklezjologię katolicką. Z analizy wspomnianego typu pozycji można wyprowadzić wnioski odnośnie do obszarów zainteresowań polskich teologów oraz rezonowaniu w nich soborowego nauczania. Jako pierwszy, który choć chronologicznie taki nie był, należy wspomnieć podręcznik Wincentego Granata *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2<sup>476</sup>, który stanowi przeredagowanie poprzedniego, dziewięciotomowego dzieła obejmującego całość teologii dogmatycznej. Porównanie podręczników eklezjologii pozwala zauważyć, że elementami wspólnymi są: spojrzenie na Kościół w perspektywie soteriologicznej oraz chrystologicznej. Natomiast w przedsoborowej nauce o Kościele wykorzystanym obrazem jest kategoria Ciała; ponadto, co prawda, Eklezja ujęta została w perspektywie eklezjologii społecznej, zawiera orientację ekumeniczną (ale tylko prawosławną) i znajduje się tu odniesienie do Ducha Świętego jako duszy Kościoła, jednak eklezjologia ta, pisana z pozycji dogmatycznej, wydaje się być dość wąskim spojrzeniem na Kościół. Zdecydowanie szersze ujęcie pojawia się w podręczniku *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, gdzie wykorzystano soborowe spojrzenie na Kościół

---

<sup>469</sup> W. Krawczyk, *Kapłani we wspólnocie Kościoła partykularnego*, Studia Płockie 7 (1979).

<sup>470</sup> J. Krucina, *Zadania Rodziny w Kościele*, Colloquium Salutis 11 (1979).

<sup>471</sup> K. Kowarz, *Kościół a samorealizacja człowieka*, Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego 8 (1980).

<sup>472</sup> Nossol, *Tajemnica Kościoła...*

<sup>473</sup> C.S. Bartnik, *Osoba i Kościół według kard. Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).

<sup>474</sup> J. Krucina, *Synteza struktur i postaw – budowanie Kościoła w ujęciu kard. Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).

<sup>475</sup> S. Nagy, *Struktura Kościoła w nauce Kardynała Karola Wojtyły*, Colloquium Salutis 15 (1983).

<sup>476</sup> W. Granat, *Chrystus Odkupiciel i Kościół – Jego Mistyczne Ciało*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1960; tenże, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, KUL, Lublin 1974.

jako na Lud Boży i sakrament. Te dwie kategorie stają się wiodącymi i pozwalają na omówienie pozostałych tematów eklezjologii, takich jak np. hierarchiczna i charyzmatyczna struktura Kościoła, z kolei spojrzenie na sakramentalną naturę stało się przyczynkiem do połączenia eklezjologii z sakramentologią szczegółową. Ponadto posoborowa propozycja, choć dalej utrzymana jest w optyce soteriologicznej oraz chrystologicznej, to jednak stanowi zdecydowane wychylenie ku integralnemu spojrzeniu na Eklezję, a to znaczy spójności nie tylko dogmatyczno-fundamentalnej, ale też m.in. liturgicznej (rozd. VIII: Kult liturgiczny w Kościele), ekumenicznej (rozd. IX: Eklezjologia protestancka i prawosławna), pastoralnej (rozdział XI: Kościół wobec problemów współczesnej ludzkości)<sup>477</sup>.

Kolejnych holistycznych prób przedstawienia eklezjologii katolickiej dokonali autorzy tacy jak: C.S. Bartnik, E. Kopeć, S. Nagy, E. Ozorowski. Chronologicznie publikacja tych eklezjologii wyglądała następująco: C.S. Bartnik, *Kościół Boży* (1970), E. Kopeć, *Teologia fundamentalna* (1976)<sup>478</sup>, S. Nagy, *Chrystus i jego Kościół* (1982), C.S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa* (1982), E. Ozorowski, *Kościół* (1984). W omawianiu wspomnianych pozycji wydawałoby się naturalne oddzielić je cezurą czasową ze względu na kolejne dziesięciolecie XX w., jednak zawartość merytoryczna oraz sposób przedstawienia Kościoła każe dokonać tego podziału na następujące grupy: *Kościół Boży* (1970), *Teologia fundamentalna* (1976) oraz *Chrystus i Jego Kościół* (1982) w pierwszej, w drugiej zaś: *Kościół Jezusa Chrystusa* (1982) oraz *Kościół* (1984).

Charakterystyczną cechą pozycji z grupy pierwszej jest jej wyraźne wychylenie ku teologii fundamentalnej z dodatkiem (mniejszym lub większym) spojrzenia dogmatycznego. Wszystkie spośród różnych soborowych kategorii Kościoła korzystają z: idei Królestwa Bożego (dość obszernie), następnie Ludu Bożego (Bartnik i Nagy) oraz Kościoła jako sakramentu i Mistycznego Ciała (Nagy). Do istotnych różnic pomiędzy dziełami Nagyego i Kopcia a Bartnika należy sposób postrzegania świętości. W przypadku pierwszych dwóch jest to ujęcie zdecydowane z perspektywy *via notarum*, gdzie świętość to właściwość Kościoła, ale i jego cel, a w związku z tym działalność polegająca na uświęcaniu przez zachowywanie nienaruszalności

---

<sup>477</sup> Por. tamże.

<sup>478</sup> Traktat o Kościele ujęty jako cz. IV.



Objawienia, łaski, a także kościelnej struktury. W odniesieniu do człowieka dostrzeżona zostaje tylko świętość w ujęciu heroicznym<sup>479</sup> lub w szczególnym stanie życia – np. zakonnego, ewentualnie poprzez działalność duszpasterską tzw. ruchów odnowy, przy czym ta perspektywa zostaje tylko zasygnalizowana. Zdecydowanie za takimi propozycjami stoi bierne postrzeganie człowieka w jego drodze do świętości – zostaje on po prostu uświęcany w Kościele. Natomiast inne spojrzenie na tę kwestię wnosi Bartnik, łącząc ontologiczną świętość Kościoła z indywidualną świętością człowieka, która jest efektem relacji z Bogiem, Bożego działania w człowieku i jego odpowiedzią na nie w postaci moralnej postawy objawiającej się w świecie<sup>480</sup>. Propozycja ta wynika z personalistycznego spojrzenia i wydaje się być pogłębieniem soborowego kierunku rozumienia powołania do świętości w Kościele.

Z kolei *Kościół Jezusa Chrystusa* C.S. Bartnika i *Kościół* E. Ozorowskiego to pozycje, w których nauka o Kościele poparta jest namysłem nad metodologią (Bartnik), rozwojem eklezjologii katolickiej w ogóle (Ozorowski); nie ograniczają się do dwóch lub trzech obrazów (kategorii) zaproponowanych w dokumentach soborowych, ale wymieniają większość z nich, zaznaczyć trzeba również rozszerzenie wątku ekumenicznego (Bartnik). Ponadto do szczególnej wartości obu pozycji należy pogłębione (w stosunku do wcześniejszych) ujęcie personalistyczne, co widoczne jest zwłaszcza przy omawianiu poszczególnych stanów życia kościelnego. U Ozorowskiego spojrzenie personalistyczne uwzględniono również przy sakramentalności Eklezji i sakramentach oraz w ogóle soteriologii. Również w obu wypadkach kwestia świętości Kościoła i jego członków została przedstawiona oprócz tradycyjnego ujęcia – metoda *via notarum* – także z uwzględnieniem soborowej idei o powszechnym powołaniu do świętości, przez co znalazła się także przy omówieniu miejsca i roli świeckich w Kościele<sup>481</sup>.

Pozycje: A. Bardecki, *Przełom. Kościół epoki dialogu*; M. Kaszowski, *Życie w Kościele drogą do zbawienia wiecznego*; A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesne eklezjologii*<sup>482</sup> oraz K. Wojtyła, *U podstaw odnowy*, choć nie stanowią monografii eklezjologicznych, to jednak wydają się być oryginalnymi, ważnymi

---

<sup>479</sup> Kopeć, dz. cyt., s. 228-230.

<sup>480</sup> Bartnik, *Kościół Boży*.

<sup>481</sup> Por. tenże, *Kościół Jezusa Chrystusa*; Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*

<sup>482</sup> A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, [b.wyd.], Pelplin 1974.



próbami łączenia soborowej nauki z duchowością (Kaszowski), z duszpasterstwem (Wojtyła) oraz ukazania go w kontekście wydarzeń z życia Kościoła, świata, nauczania Magisterium (Bardecki) czy stanowią wskazanie na dalszy rozwój eklezjologii (Śliwiński). Próby przedstawienia soborowego nauczania na tle wydarzeń z życia Kościoła lat sześćdziesiątych oraz nauczania Magisterium dokonał A. Bardecki w książce *Przełom. Kościół epoki dialogu*<sup>483</sup>. Nie jest to całościowe ujęcie eklezjologii, a raczej wybranie tych tematów nauczania *Vaticanum II*, które według autora, zmieniły *praxis* Kościoła. Pozycja ta daje wgląd, jak doktryna soborowa rezonowała u niektórych odbiorców, ale też, w jaki sposób niektóre wydarzenia stanowiły świadectwo autentyczności nauczania Soboru. Natomiast praca doktorska A. Śliwińskiego *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii* była próbą wykorzystania idei Ludu Bożego do omówienia niektórych zagadnień nauki o Kościele (m.in. przynależność do Kościoła, hierarchiczna struktura, Kościół powszechny a wspólnoty lokalne) oraz ukazania soborowej idei Ludu Bożego na tle wcześniej popularnej w eklezjologii – idei Mistycznego Ciała.

Z kolei M. Kaszowski próbuje do wykładu eklezjologii w duchu *Vaticanum II* włączyć elementy duchowości chrześcijańskiej, w związku z tym poświęca dość sporo miejsca tematyce powołania do świętości. Jednocześnie przedstawia Kościół jako Królestwo Boże, Lud Boży (prorocki, kapłański), z tradycyjnego wykładu eklezjologii omówione zostały pozostałe znamiona (jedność, powszechność i apostołskość). Na uwagę zasługuje próba połączenia eklezjologicznego podejścia do świętości z duchowością i to jeszcze z uwzględnieniem perspektywy trynitarniej – świętość jako pełnienie woli Ojca, naśladowanie Chrystusa i przyjęcie daru miłości Ducha Świętego. Ukazane i omówione zostały także środki pogłębiające świętość takie jak: modlitwa, korzystanie z sakramentów, słuchanie słowa Bożego oraz samozaparcie i służba braciom.

Zdecydowanie najbardziej spójną próbą ukazania eklezjologii i powołania do świętości wydaje się być propozycja K. Wojtyły przedstawiona w książce *U podstaw odnowy*. Zasadnicze trzy części to najpierw kontekst i metoda w podejściu do soborowego nauczania, następnie analiza i interpretacja soborowego nauczania, a w końcu zastosowanie pastoralne – zarówno w odniesieniu do życia pojedynczego

---

<sup>483</sup> A. Bardecki, *Przełom. Kościół epoki dialogu*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 1971.

wiernego, jak i dla budowania wspólnoty. W pracy wykorzystane zostają obrazy Kościoła jako Ludu Bożego oraz wspólnoty (wydaje się, że najbardziej dogłębne spojrzenie na Kościół jako na wspólnotę w tamtym czasie), silnie powiązane z perspektywą soteriologiczną (również nie tak oczywistą na gruncie polskiej teologii). Przedstawiona w tym kontekście świętość ukazana zostaje najpierw w odniesieniu do osoby ludzkiej, ponieważ to konkretna osoba jest miejscem aktualizacji zbawienia. Zaznaczyć należy, że u Wojtyły świętość człowieka to odpowiedź na Boży dar, łaskę (dar Ducha Świętego), która objawia się w doskonałości moralnej. Dopiero z tej perspektywy omówiona jest świętość Kościoła jako wspólnoty – świętość Eklezji to z jednej strony cel, z drugiej już dziejące się zbawienie w Ludzie Bożym<sup>484</sup>.

Prace zbiorowe w zakresie nauki o Kościele w omawianym okresie zasadniczo podejmowały trzy kierunki refleksji – tożsamość Kościoła, recepcja soboru oraz człowiek i Kościół. W pierwszej grupie badań, w próbie odpowiedzi na pytanie *Ecclesia quid dicis de te ipsa?* Kościół przedstawiany był zwłaszcza w perspektywie misterium<sup>485</sup> oraz swej sakramentalnej natury, z uwzględnieniem próby łączenia eklezjologii z sakramentologią<sup>486</sup>. Z tematów dotyczących struktury Eklezji uwzględniano naukę o episkopacie oraz problem członkostwa w Kościele. Z kolei pozycje będące próbą asymilacji soborowej doktryny (*Kościół w świetle Soboru*<sup>487</sup>, *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*<sup>488</sup>), z jednej strony, stanowiły możliwie całościowe ujęcie soborowego nauczania (Objawienie, Kościół jako misterium, Lud pielgrzymujący, liturgia, wolność religijna, ekumenizm itp.), łącznie z uwzględnieniem wniosków pastoralnych. Z drugiej, okazją do spojrzenia wstecz i zobaczeniem z pewnej odległości czasowej nauki Soboru, był Synod biskupów w 1985 r., który na nowo mobilizował do przeanalizowania myśli soborowej. Wówczas tematami, które wzbudziły zainteresowanie polskich teologów, były: kultura, ateizm, świat, Kościół w Polsce wobec Soboru<sup>489</sup>. Ostatnia grupa tematyczna prac zbiorowych okresu dwudziestolecia po soborze watykańskim II, nazwana „człowiek i Kościół”, stanowi

---

<sup>484</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 166-167.

<sup>485</sup> *Pastori et magistro...*

<sup>486</sup> Por. *Sakramenty Kościoła posoborowego*.

<sup>487</sup> Por. *Kościół w świetle Soboru*.

<sup>488</sup> *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II...*

<sup>489</sup> Por. tamże.

dorobek polskich teologów, którzy uwzględniając zainteresowanie człowiekiem i jego miejscem w Kościele, widzą Eklezję jako wspólnotę (zdecydowanie wyraźniej niż w pozostałych grupach), a przy tym podejmują zagadnienia jej relacji wobec świata np. kultura, misja jednania w świecie<sup>490</sup>.

### **3.2. Lata 1986–2000**

Artykuły naukowe polskich teologów dotyczące nauki o Kościele z lat 1986–2000 można podzielić na cztery grupy tematyczne: 1. Recepcja nauczania Soboru Watykańskiego II; 2. Odpowiedź na pytanie *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*; 3. Spojrzenie na Eklezję z perspektywy posłannictwa; oraz – z racji tematu rozprawy – wyróżniona zostanie kategoria 4. Świętość Kościoła. Ze względu na coraz większą liczbę artykułów o tematyce eklezjologicznej, w tej części pracy uwzględnione zostaną przede wszystkim te, w których zostaje bezpośrednio lub pośrednio wspomniana kwestia powszechnego powołania do świętości oraz podjęte zostaje holistyczne spojrzenie na naturę Eklezji.

Spośród publikacji eklezjologicznych wyróżnić należy te, które w kolejnych dziesięcioleciach od zakończenia soboru watykańskiego II dokonują jego recepcji w nowych warunkach zmieniającej się rzeczywistości, z uwzględnieniem kolejnych wypowiedzi Magisterium. Wśród artykułów reprezentujących tę tematykę wyróżnić można: A. Nowickiego *Magna charta Soboru Watykańskiego II: konstytucja dogmatyczna o Kościele*<sup>491</sup>; K.P. Ostasza *Lumen gentium – Magna charta katolickiej eklezjologii ma lat trzydzieści*<sup>492</sup>; H. Seweryniaka *Lumen gentium w krajobrazie eklezjologii*<sup>493</sup> oraz A. Kubisia *Odrodzenie w eklezjologii katolickiej (1817-1965)*<sup>494</sup>. Wszystkie wymienione wyżej publikacje odnoszą się przede wszystkim do Konstytucji

---

<sup>490</sup> Por. *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979; *Chrześcijanin w Kościele*, red. J. Majka, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979.

<sup>491</sup> Nowicki, *Magna charta Soboru Watykańskiego II...*

<sup>492</sup> K.P. Ostasz, *Lumen gentium – Magna charta katolickiej eklezjologii ma lat trzydzieści*, Homo Dei 1995.

<sup>493</sup> Seweryniak, *Lumen gentium w krajobrazie...*

<sup>494</sup> Kubiś, *Odrodzenie w eklezjologii...*

dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i ewentualnie do innych dokumentów soborowych, niemniej, zdaniem autorów, to właśnie ta konstytucja stanowi streszczenie soborowej eklezjologii, podczas gdy pozostałe dokumenty stanowią rozwinięcie bądź uszczegółowienie wspomnianych w *Lumen gentium* zagadnień. Ponadto elementem wspólnym jest także odwołanie się do historii eklezjologii, próba nakreślenia jej przemian (Kubiś), ukazanie historycznego kontekstu niektórych kwestii (np. sakramentalność stanu biskupiego – Seweryniak), charakterystyka konstytucji (Nowicki) oraz próba krytycznego spojrzenia na jej braki (Ostasz).

Zdecydowanie najwięcej miejsca zagadnieniu powołania do świętości poświęcił w swoim artykule A. Nowicki, dokonując w nim połączenia tradycyjnej nauki o świętości Eklezji z soborowym postulatem *vocatione ad sanctitatem*. Autor stwierdził, że kwestia świętości to dla Kościoła jego istota i charakterystyka (jako Kościoła Chrystusowego – co wynika z metody *via notarum* z tradycyjnej teologii fundamentalnej, przyp. MJ), a w powiązaniu z postulatem powszechności staje się ona zobowiązaniem dla każdego człowieka. W związku z tym dochodzi do holistycznego pojmowania świętości – jej źródłem jest wola Ojca, zjednoczenie Chrystusa z Eklezją i działanie Ducha Świętego, stąd też wynika zbawcza misja pielgrzymującego Ludu Bożego<sup>495</sup>. Jednocześnie podstawą dla powszechnego realizowania świętości jest sakrament chrztu, który dla owocności wymaga dobrowolnie wyrażonego aktu wiary wobec darowanego przez Boga zbawienia. W związku z tym świętość staje się darem i zadaniem do podjęcia niezależnie od stanu życia, ponieważ przez chrzest (każdy) człowiek dostępuje udziału w wewnętrznym życiu Trójjedynego. Dalej, świętość z perspektywy antropologicznej stanowi spełnienie człowieka, i jak zauważa autor, przyczynia się do dobra dla całej rodziny ludzkiej<sup>496</sup>. Należy przy tym zauważyć istotną zmianę w postrzeganiu świętości – nie tylko nie jest już ona postrzegana jako ucieczka od świata, ale wręcz przeciwnie, człowiek współpracujący z Chrystusem przyczynia się do rozwoju społecznego życia i będąc w świecie, dokonuje *sanctificatio mundi*. Ten sam wniosek wysuwa także H. Seweryniak, stwierdzając przy tym, że właśnie pielgrzymi charakter Ludu Bożego, jego zdążanie do Królestwa przyczynia się do

---

<sup>495</sup> Autor wyraźnie postrzega świętość jako synonim zbawienia.

<sup>496</sup> Nowicki, *Magna charta Soboru Watykańskiego II...*, s. 56-57.

przemiany świata. Świętość jako zintensyfikowane dążenie do Królestwa staje się tym samym jeszcze silniejszym bodźcem do rozwoju świata<sup>497</sup>.

Artykuły polskich teologów, których autorzy starają się odpowiedzieć na pytanie *Ecclesia quid dicis de te ipsa?* przedstawiają Kościół przeważnie w pojęciach takich jak: misterium (S. Nagy<sup>498</sup>, J. Strojny<sup>499</sup>, A. Nowicki<sup>500</sup>), *communio* (I. Bokwa<sup>501</sup>, A. Zuberbier<sup>502</sup>, A. Czaja<sup>503</sup>), wspólnota (A. Rojewski<sup>504</sup>, A. Nowicki<sup>505</sup>, J. Majewski<sup>506</sup>, W. Kowalik<sup>507</sup>), sakrament (S. Mojek<sup>508</sup>, T. Ludwisiak<sup>509</sup>, W. Polak<sup>510</sup>).

Autorzy przedstawiający Eklezję w perspektywie misterium podkreślają przede wszystkim jej nadprzyrodzony charakter oraz jedność z Chrystusem, która wyraża się w doświadczeniu Jego tajemniczej, a zarazem rzeczywistej obecności. Obecność ta ma charakter zbawczy, jest jednocześnie zanurzona w historii, dlatego też niektóre wydarzenia mogą posiadać szczególne znaczenie zbawcze. W perspektywie chrystologicznej świętość Eklezji i jej członków ujmują spośród omawianych autorów S. Nagy i A. Nowicki, uzasadniając, że to właśnie z wspomnianej jedności z Chrystusem wynika świętość członków, ponieważ Duch Święty uświęca ich, czerpiąc ze świętości Chrystusa. Jednocześnie, osiągnięcie pełni świętości (doskonałości

---

<sup>497</sup> Seweryniak, *Lumen gentium w krajobrazie...*, s. 100.

<sup>498</sup> Nagy, *Kościół: tajemnica...*

<sup>499</sup> J. Strojny, *Kościół – misterium zbawienia*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 8 (1995).

<sup>500</sup> A. Nowicki, *Kościół – misterium, uczestnictwo i posłanie*, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi*, red. M. Biskup, T. Reroń, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2000.

<sup>501</sup> Bokwa, dz. cyt.

<sup>502</sup> Zuberbier, *Od Ludu Bożego...*

<sup>503</sup> A. Czaja, *Eklezjologia komunijna*, w: *Człowiek dialogu. księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012.

<sup>504</sup> Rojewski, dz. cyt.

<sup>505</sup> A. Nowicki, *Teologia Kościoła wspólnoty*.

<sup>506</sup> J. Majewski, *Kościół, czyli wspólnota...*

<sup>507</sup> Kowalik, dz. cyt.

<sup>508</sup> S. Mojek, *Kościół jako sakrament we wspólnocie ludzkiej*, *Roczniki Teologiczne* 40 (1993).

<sup>509</sup> T. Ludwisiak, *Eklezjotwórczy charakter Eucharystii w dyskusjach nad konstytucją „Lumen gentium”*, *Bobolanum* 4 (1993).

<sup>510</sup> W. Polak, *Eklezjologia a posoborowa reforma sakramentu pojednania i pokuty po Soborze Watykańskim II*, *Studia Gnesnensia* 13 (1999).

chrześcijańskiej) ujęte zostaje jako pełne zjednoczenie z Chrystusem<sup>511</sup>. Bardziej rozbudowane pojęcie świętości człowieka w Kościele przedstawia J. Strojny. Autor ten jako źródło dla świętości Eklezji wskazuje wewnętrzne życie Trójcy, czyli wolę Ojca, jedność z Synem i uświęcenie przez Ducha. W tę świętość człowiek zostaje zanurzony przez pośrednictwo Kościoła, a zadanie jej pomnażania realizuje się przez modlitwę, życie sakramentalne, „dobre czyny”, które uczą właściwego odniesienia do relacji osobowych (Boga i drugiego człowieka), czyli prowadzą do wzrostu w doskonałej miłości. Strojny zauważa także, że świętość człowieka polega przy tym na dążeniu do jedności między naturą i łaską, czyli zaangażowaniu w cele naturalne (miłość do stworzeń) oraz zarazem na współpracy z łaską i na dążeniu do celów nadprzyrodzonych<sup>512</sup>.

Z kolei spojrzenie na Kościół jako na *communio* zaowocowało w polskiej teologii z jednej strony podkreśleniem nadprzyrodzonego charakteru Kościoła, a z drugiej stało się okazją do podjęcia tematów dotyczących ziemskiego wymiaru kościelnego *communio*<sup>513</sup>. A. Zuberbier<sup>514</sup> i A. Czaja<sup>515</sup> zdecydowanie opowiadają się za interpretacją pojęcia *communio* w odniesieniu do nadprzyrodzonego charakteru Kościoła i wskazują przy tym, że kategoria ta pozwala na uwypuklenie w eklezjologii wymiaru trynitarnego. Oznacza to spojrzenie na Eklezję w perspektywie jej udziału w życiu Ojca, Syna i Ducha, który to udział jest jednocześnie doświadczeniem wspólnoty z ludźmi. Wierzący przez chrzest zostaje złączony z Chrystusem i w ten sposób wchodzi we wspólnotę z Ojcem i Duchem, a także z braćmi w Kościele, a nawet z całą ludzkością (KDK 24). Jednocześnie *communio* pozwala na wskazanie tożsamości pomiędzy Eucharystią a Kościołem, gdyż w tym ujęciu stanowi on niejako skrzyżowanie wcześniej proponowanych kategorii Ludu Bożego oraz Ciała Chrystusa. Jak Eucharystia jest zgromadzeniem w imię Pana, by się z Nim zjednoczyć, tak Kościół jako *communio* jest *qahal Jhwe*, w którym człowiek doświadcza jedności

---

<sup>511</sup> Nowicki, *Kościół – misterium...*, s. 313.

<sup>512</sup> Strojny, dz. cyt., s. 210-213.

<sup>513</sup> Przykładem takiej publikacji jest artykuł I. Bokwy, *Kościół jako komunia. Wokół dokumentu kongregacji...* Autor, wychodząc od kategorii *communio*, dokonuje analizy relacji pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym.

<sup>514</sup> Zuberbier, *Od Ludu Bożego...*

<sup>515</sup> Czaja, *Eklezjologia komunijna*, w: *Człowiek dialogu...*



z Chrystusem<sup>516</sup>. W tekście A. Czaji można dostrzec znacznie wyraźniej zarysowaną intuicję soteriologiczną, jeśli bowiem *communio* z Bogiem jest celem historii dziejów, to jednocześnie trzeba podkreślić, że zbawienie (czyli Boży dar udziału w łasce) dokonuje się już w historii. Pojawia się przy tym nowe spojrzenie na komunijność – na pierwszy plan zostaje wysunięte Boże obdarowanie oraz ludzkie przyjęcie daru zbawienia<sup>517</sup>.

W zasadzenie tożsame z *communio* pojęcie „wspólnota” w odniesieniu do Kościoła doczekało się także swoich interpretacji w polskiej teologii. Wydaje się, że większość autorów podejmujących refleksję nad tą kategorią zamiennie stosuje pojęcie *communio* i „wspólnota”, niewątpliwie jednak spojrzenie na Kościół jako na wspólnotę prowadzi do podkreślenia ziemskiego wymiaru Eklezji. Tematykę dotyczącą Kościoła jako wspólnoty podjęli autorzy tacy jak: A. Nowicki<sup>518</sup>, W. Kowalik<sup>519</sup>, J. Majewski<sup>520</sup>, A. Rojewski<sup>521</sup>. Teksty A. Nowickiego oraz W. Kowalika przedstawiają kategorię „wspólnoty” na tle historii eklezjologii oraz dokumentów Soboru Watykańskiego II i przy tym podkreślają trynitarny wymiar Eklezji, z silnym postulatem, że nadprzyrodzony charakter i trynitarne źródło zespolone są nierozzerwalnie z doświadczeniem wspólnoty międzyludzkiej.

Natomiast ujęcie personalistyczne charakteryzuje teksty A. Rojewskiego oraz J. Majewskiego, autorzy ci w spojrzeniu na Kościół-wspólnotę nie zaniedbują perspektywy osoby. Według pierwszego z nich, aby mówić o wspólnocie między ludźmi, konieczne jest uwzględnienie godności osoby, z jej prawem do wolności, różnorodności w przeżywaniu wiary, szacunku wobec jej tajemnicy. Kościół w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu staje się wspólnotą, gdy jego członkowie w wolności wyrażają akt wiary, szanują nawzajem swoją różnorodność, a także wobec słabości przekazują sobie Boże przebaczenie i przebaczą sobie wzajemnie. Z kolei J. Majewski wydaje się być najbliżej pojmowaniu wspólnoty Kościoła w perspektywie powszechnego powołania do świętości. Autor przedstawia Eklezję jako wspólnotę

---

<sup>516</sup> Zuberbier, *Od ludu Bożego...*, s. 105-106.

<sup>517</sup> Czaja, *Eklezjologia komunijna*, w: *Człowiek dialogu...*, s. 42-44.

<sup>518</sup> A. Nowicki, *Teologia Kościoła wspólnoty*.

<sup>519</sup> Kowalik, dz. cyt.

<sup>520</sup> J. Majewski, *Kościół, czyli wspólnota...*

<sup>521</sup> Rojewski, dz. cyt.



charyzmatyków, dokonuje analizy Pawłowego rozumienia terminu charyzmat i wykazuje, że teksty Apostoła Narodów każą rozumieć ten termin jako łaskę, inaczej miłość, jaką Bóg w Jezusie Chrystusie udziela ludziom przez dar Ducha Świętego, a której celem jest wieczne życie z Bogiem. Jednocześnie Majewski podkreśla, że charyzmat to wskazana przez Ducha Świętego droga konkretnego człowieka do świętości – każdy ją otrzymuje i dla każdego jego własny charyzmat staje się podstawą dla realizacji powołania w znaczeniu wyboru stanu życia. Ponadto autor akcentuje rolę charyzmatu w przyczynianiu się do dobra ludzkiego i zaspokajania potrzeb świata, przedstawia zatem szersze rozumienie roli charyzmatu niż „tylko” wzrost wspólnoty Kościoła, bowiem to świat staje się przestrzenią realizacji charyzmatu, a jednocześnie przyczynia się on do uobecniania w świecie zbawienia. W tej perspektywie Majewski widzi także wspólnotowość – bycie w Kościele, które zawsze związane jest z misją w świecie, a charyzmaty stają się wyposażeniem do jej realizacji. Natomiast w kontekście powołania do świętości obecność charyzmatu w życiu chrześcijanina staje się narzędziem do jego maksymalnego wzrastania w miłości<sup>522</sup>.

Temat posłannictwa Kościoła (inaczej: misji) został podjęty w artykułach takich teologów jak: S. Bielecki<sup>523</sup>, S. Grzechowiak<sup>524</sup>, D. Kowalczyk<sup>525</sup>, A. Czaja<sup>526</sup>; refleksję dotyczącą sakramentalnej natury Eklezji podjęli: S. Mojek<sup>527</sup>, T. Ludwisiak<sup>528</sup>, J. Mroczkowski<sup>529</sup>, W. Polak<sup>530</sup>; natomiast perspektywę połączenia obu tych kategorii –

---

<sup>522</sup> J. Majewski, *Kościół, czyli wspólnota...*, s. 70-77.

<sup>523</sup> S. Bielecki, *Duch Święty a posłannictwo Kościoła*, Częstochowskie Studia Teologiczne 26 (1998).

<sup>524</sup> Grzechowiak, *Kościół jako sakrament...*

<sup>525</sup> D. Kowalczyk, *Nie ma pluralizmu poza Kościołem*, Przegląd Powszechny 1997.

<sup>526</sup> A. Czaja, *Istota posłannictwa a problem granic. Próba odczytania nauki Soboru Watykańskiego II*, w: *Ut mysterium paschale vivendo expimatur. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Helmutowi Janowi Sobeczce, dziekanowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 60. rocznicy urodzin*, red. T. Dola, R. Pierskała, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego Opole 2000.

<sup>527</sup> Mojek, dz. cyt.

<sup>528</sup> Ludwisiak, dz. cyt.

<sup>529</sup> J. Mroczkowski, *Sakramentalny wymiar egzystencji człowieka*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

<sup>530</sup> Polak, dz. cyt.

posłannictwa i sakramentalności – zaprezentował A. Nossol, u niego również są one naturalną podstawą dla idei powszechnego powołania do świętości<sup>531</sup>.

Omawiając posłannictwo Kościoła, polscy teolodzy odwołują się najpierw do jego źródeł, ukazując, że ma ono charakter nadprzyrodzony, ponieważ wynika z kontynuacji misji Jezusa Chrystusa (Kowalczyk), jest dziełem Ducha Świętego (Bielecki), stanowi element realizacji ekonomii zbawczej (Grzechowiak, Czaja). Z tych punktów widzenia autorzy przechodzą do omówienia misji Kościoła wobec problemów szczegółowych, takich jak przynależność do Kościoła czy kwestii zbawienia poza Kościołem. Przedstawiają także posłannictwo Eklezji w odniesieniu do całego świata, polegające na doprowadzaniu do zbawienia, czyli inaczej mówiąc na *sanctificatio mundi*. Znamienne w tym miejscu jest to, że perspektywa misji w świecie niekiedy bywa ujmowana z odniesieniem do egzystencji pojedynczego chrześcijanina, który wyposażony w dary Ducha Świętego przyczynia się do przemiany świata<sup>532</sup>.

Podobny kierunek refleksji daje się zauważyć również w pojmowaniu sakramentalności Eklezji, mowa jest już bowiem nie tylko o jej naturze, ale również o realizacji sakramentalności i próbach włożenia jej w kontekst egzystencji chrześcijańskiej. Przypomnienie o sakramentalności Kościoła prowadzi do przedstawienia sakramentów w perspektywie ich celu, którym jest uświęcenie człowieka i uwielbienie Boga. Ukazuje się przy tym darmowość łaski oraz Boża inicjatywa w procesie uświęcania, niemniej podkreślona zostaje także konieczność współpracy człowieka z otrzymaną w sakramentach łaską, co staje się niemal moralnym zobowiązaniem. To właśnie związek łaski i współpracy z nią jest tym procesem, który doprowadza człowieka do świętości<sup>533</sup>. Tym samym egzystencja chrześcijanina staje się znakiem/symbolem na wzór sakramentalnego znaku, będącego jednocześnie skutecznym nośnikiem zbawienia. W związku z tym historiozbawcze działanie Boga łączy się z historią konkretnego człowieka, przez co objawia się ona w świecie<sup>534</sup>.

W perspektywie powszechnego powołania do świętości połącznie pomiędzy sakramentalnością Eklezji a jej misją wydaje się konieczne, by zachować równowagę

---

<sup>531</sup> A. Nossol, *Posłanie Kościoła – zbawienie wobec szczęścia człowieka*, w: *Misja Kościoła w świecie – „Akcja Katolicka” dzisiaj*, red. I. Dec, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1995.

<sup>532</sup> Bielecki, dz. cyt., s. 36.

<sup>533</sup> Mojek, dz. cyt.

<sup>534</sup> Mroczkowski, dz. cyt., s. 230.

pomiędzy nadprzyrodzonym i ziemskim wymiarem Kościoła, darmowością łaski a wolną współpracą człowieka z nią. Z kolei z drugiej strony, idea powszechnego powołania do świętości wydaje się chronić przed pojmowaniem posłannictwa Eklezji w odniesieniu tylko do przyczyniania się do poprawy warunków społecznych, bądź przed zbytnią spiritualizacją rzeczywistości, skutkującą brakiem zaangażowania w sprawy doczesne. Syntezy tych dwóch ujęć – sakramentalnego i misyjnego – w perspektywie powołania do świętości dokonał A. Nossol. Zauważył on, że ponieważ sakramentalność Eklezji to inaczej dziejące się zbawienie dokonane przez Chrystusa i udostępniane w Duchu Świętym, rozciągające się na całą ludzkość, to stanowi jednocześnie element posłannictwa Kościoła. W tej perspektywie definiuje świętość jako wewnętrzną przemianę człowieka oraz zaproszenie do udziału w życiu Bożym, co – jak zauważa – jest jednocześnie spełnieniem jego najgłębszych pragnień (zdaje się, że świętość człowieka pojmowana jest w tym kontekście jako synonim zbawienia). Przy czym właśnie to personalistyczne i konkretne pojmowanie świętości sugeruje, że jej główny przejaw stanowi miłość, owocująca przemianą świata:

„Wszyscy zostaliśmy wezwani, byśmy byli świętymi, jak Ojciec, który jest w niebie, przez wypełnienie właściwego każdemu z nas powołania. W naszych czasach pragnienie świętości stale wzrasta w sercach chrześcijan w świeckich, kiedy odpowiadają oni na wezwanie Boga zapraszającego ich do życia z Chrystusem i do przemieniania świata. Duch Święty prowadzi nas do coraz głębszego zrozumienia, że dziś świętość nie jest możliwa bez zabiegania o sprawiedliwość i bez solidarności z biednymi i uciśnionymi. Ideał świętości chrześcijan świeckich musi (zatem) zawierać w sobie także społeczny wymiar przemiany świata według planu Bożego. A planem tym jak wiemy jest zbawienie wszystkich ludzi”<sup>535</sup>.

Wśród różnorodnych w polskiej eklezjologii spojrzeń na Eklezję w omawianym okresie pojawiła się także tematyka świętości Kościoła. Autorami podejmującymi to zagadnienie byli L. Balter<sup>536</sup> oraz Z. Glaeser<sup>537</sup>. Pierwszy z nich na podstawie soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum Concilium* i dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*

---

<sup>535</sup> Nossol, *Posłanie Kościoła...*, s. 34.

<sup>536</sup> L. Balter, *Święty Kościół powszechny*, *Communio* 9 (1989).

<sup>537</sup> Glaeser, dz.cyt.

*divinitius* podjął próbę komplementarnego spojrzenia na Eklezję z perspektywy znanych w teologii fundamentalnej znamion Kościoła – jedności, świętości, powszechności i apostołskości. Jest więc świętość ujęta jako jeden z elementów wiarygodności, przy czym autor, stosując metodę *via notarum*, wskazuje, że wspomniane znamiona nie mogą być omawiane oddzielnie, ponieważ wszystkie one opisują jedną rzeczywistość Kościoła, wpływając również na siebie nawzajem.

Z. Glaeser, podejmując temat świętości Eklezji, odnosi się najpierw do jej źródła, czyli pochodzenia i przynależności do Boga. Ponieważ sam Bóg jest święty, to pochodzenie i przynależność do Niego stanowią pierwszy przyczynek do udziału w Jego świętości. Teolog wskazuje, że dzięki działaniu Ducha Świętego w Kościele ciągle aktualizuje się i realizuje zbawcza obecność Chrystusa oraz misja Ducha polegająca na jednoczeniu i uświęcaniu<sup>538</sup>. Wobec ciągłych grzechów członków Eklezji Duch Święty jest tym, który przez słowo Boże i sakramenty nieustannie oczyszcza i uświęca grzeszników w Kościele<sup>539</sup>, ponieważ jest On Darem Ojca i Syna, konieczną Mocą do zjednoczenia ludzi z Bogiem – bez Jego działania nie ma w Kościele człowieka świętego. W związku z działaniem Ducha w Kościele objawia się jego świętość, co jednocześnie jest objawieniem jego najgłębszej istoty i prawdy – tym samym grzeszność jawi się jako jej (istoty) zaprzeczenie. Sam Kościół dzięki swej sakramentalnej naturze zostaje powołany do przekazywania świętości Boga światu, inaczej mówiąc, do jego uświęcania. Dzieje się to poprzez osobistą świętość jego członków, czyli ich współpracę z udzieloną im łaską, darem Ducha; to oni zaczynają spoglądać na świat jako na darowany im przez Stwórcę, w związku z czym ich zadaniem będzie jego przemienianie, czyli uświęcanie, by był on coraz bardziej poddany Bogu<sup>540</sup>.

Jeśli chodzi o monografie dotyczące nauki o Kościele, mające jednego autora, to w omawianym okresie można je podzielić na trzy kategorie: 1. Pozycje dotyczące nauki o Kościele i próbujące ująć zagadnienie w sposób holistyczny; 2. Książki łączące eklezjologię z innymi subdyscyplinami teologii np. teologią moralną, katolicką nauką społeczną; 3. Prace łączące naukową refleksję o Eklezji z propozycjami aplikacji jej w duszpasterstwie lub w konfrontacji z innymi problemami życia kościelnego.

---

<sup>538</sup> Tamże, s. 75. 77.

<sup>539</sup> Tamże, s. 80.

<sup>540</sup> Por. tamże, s. 88-89.

Pierwszą z wymienionych kategorii stanowią pozycje takie jak: M. Rymuza, *Zarys eklezjologii*<sup>541</sup>; Ł. Kamykowski, *Dlaczego Chrystus, dlaczego Kościół*<sup>542</sup>; S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Zarys eklezjologii katolickiej*<sup>543</sup>; H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*<sup>544</sup>. Propozycja M. Rymuzy to próba przedstawienia eklezjologii katolickiej na układzie treściowym zbliżonym do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Autor rozpoczyna od perspektywy biblijnej, by następnie przejść do kwestii ustanowienia Kościoła w historii, genezy teologicznej (odnosi się do pojęć *misterium* i sakrament), dalej omawia znamiona, hierarchiczny ustrój, laikat, życie zakonne, perspektywę eschatologiczną oraz Urząd Nauczycielski Kościoła. Powołanie do świętości w tym ujęciu, choć jest omówione w ramach refleksji o znamionach, posiada silnie zaakcentowany wątek udziału człowieka w życiu Bożym, co w odniesieniu do Kościoła dokonuje się przez sakramenty. Autor rozdziela wymiar ontologiczny i moralny świętości, przypominając, że pierwszy wynika z obecności Chrystusa w Eklezji, z kolei drugi stanowi realizację przykazania miłości<sup>545</sup>.

Należy zaznaczyć, że ujęcia eklezjologii zaproponowane przez Ł. Kamykowskiego oraz H. Seweryniaka są spojrzeniami zdecydowanie z perspektywy teologiczno-fundamentalnej. U Kamykowskiego Kościół przedstawiony zostaje w ramach omawiania w ogóle tajemnicy Jezusa Chrystusa, niejako jako kolejny z etapów Jego misji i w tę misję włączony. Z zagadnień podejmowanych przez autora została omówiona geneza Kościoła, obrazy takie jak: Mistyczne Ciało, *communio*, sakrament oraz Lud Boży; z kwestii dotyczących struktur życia kościelnego omówione zostało zagadnienie hierarchii i charyzmatów oraz sukcesji apostołskiej. Podejście teologiczno-fundamentalne, ale zdecydowanie bardziej rozbudowane i skupione wokół eklezjologii, charakteryzuje propozycję H. Seweryniaka. Teolog również odwołuje się do kwestii dotyczących genezy Kościoła, omawia te same obrazy, także zagadnienie świętości przedstawia tradycyjnie z perspektywy metody znamion. Jednak pewną

---

<sup>541</sup> M. Rymuza, *Zarys eklezjologii*, Wydział Nauki Katolickiej Kurii Warszawskiej, Warszawa 1992.

<sup>542</sup> Ł. Kamykowski, *Dlaczego Chrystus, dlaczego Kościół*, [nakł. autora], Kraków 1992.

<sup>543</sup> S. Piotrowski, *Jeden, święty, powszechny, apostołski. Zarys eklezjologii katolickiej*, Inter-Druk, Białystok 1993.

<sup>544</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*.

<sup>545</sup> Rymuza, dz. cyt., s. 22-23.

nowością wydaje się być próba spójnego połączenia pomiędzy zagadnieniem ontologicznej świętości Kościoła a kwestią osobistej świętości człowieka, która możliwa jest właśnie dzięki obecności świętości samego Boga w Eklezji<sup>546</sup>. To personalistyczne podejście do świętości przejawia się także w postrzeganiu sakramentalności i misji Kościoła – to właśnie konkretne osoby, chrześcijanie przyjmujący zbawienie w eklezjalnej wspólnotcie, są w świecie znakami i narzędziami wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem, i to dzięki ich świadectwu zbawienie przekazywane przez pośrednictwo Eklezji może się stać udziałem także tych, którzy jeszcze go nie przyjęli<sup>547</sup>.

Pozycje zaliczane do drugiej kategorii to A. Szafrński, *Kariologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*<sup>548</sup> oraz J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie. Świat i wspólnota*<sup>549</sup>. Cechą wspólną wymienionych prac jest ich inspiracja Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w związku z czym autorzy, podejmując refleksję o Kościele, jednocześnie starają się uwzględnić kwestię jego relacji do świata. A. Szafrński przedstawia Eklezję z perspektywy sakramentalnej i charyzmatycznej, a obrazem, którego używa do jej opisu, jest wspólnota. Ponadto refleksja dotycząca hierarchii i świeckich ujęta została w kategorii diakonii, która to postawa jest wspólna obu stanom zarówno wobec wspólnoty Kościoła, jak i świata. Z kolei J. Nagórny odnosi soborowe i późniejsze nauczanie o Eklezji do refleksji nad postawami moralnymi chrześcijan oraz katolickiej nauki społecznej. Odnosząc się do eklezjologii, wykorzystuje przede wszystkim sakramentalną i misyjną naturę Kościoła, widząc w nich podstawę do mówienia o zaangażowaniu chrześcijan w świat. Zaznacza przy tym, że posłanie to jest nie tylko kwestią indywidualną, lecz także sprawą całej wspólnoty Kościoła, co zdaje się rozumieć jako zaangażowanie instytucjonalne. Swoje stanowisko argumentuje, odwołując się do chrystologii – wydarzenie Wcielenia stało się przemieniającym świat przyjściem Boga. Autor widzi również misję Kościoła przede wszystkim jako wynikającą z poczucia odpowiedzialności troskę o człowieka – z jego całą kondycją

---

<sup>546</sup> Por. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 208-209.

<sup>547</sup> Tamże, s. 180.

<sup>548</sup> A. Szafrński, *Kariologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.

<sup>549</sup> J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie. Świat i wspólnota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.



– i przekazaniem mu udziału w dziele zbawienia<sup>550</sup>. Z perspektywy powszechnego powołania do świętości Nagórny zauważa, że ze względu na zbawczą i uświęcającą obecność Chrystusa także Kościół jako kontynuator Jego misji staje się dla człowieka źródłem uświęcenia właśnie poprzez swoją sakramentalną naturę. Wierni korzystają z tego źródła, przystępując do sakramentów, przez co ich codzienna egzystencja również ma wymiar sakramentalny, co przejawia się w ich zjednoczeniu i upodobnianiu się do Chrystusa, poddaniu się działaniu Ducha Świętego. Dzięki temu stają się oni tymi, którzy przez swój wzrost w świętości przyczyniają się do uświęcania świata<sup>551</sup>.

Prace polskich teologów korzystających z nauki o Kościele dla formułowania propozycji duszpasterskich bądź konfrontacji z innymi problemami życia kościelnego to m.in.: B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego (1921-1987)*<sup>552</sup>; A. Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie. Czego oczekuję od Kościoła?*<sup>553</sup> oraz J. Krucina, *Drogami Kościoła*<sup>554</sup>. Zarówno propozycja B. Bieli, jak i J. Kruciny wychodzi od refleksji nad naturą Kościoła – obaj odwołują się do kategorii wspólnoty oraz sakramentu, następnie przechodzą do omówienia misji Eklezji, po czym formułują wnioski pastoralne, sprowadzając je aż do poziomu parafialnego. Z kolei pozycja A. Skowronka to przede wszystkim przypomnienie biblijnych podstaw nauki o Kościele oraz omówienie takich zagadnień, jak kościelny urząd czy ekumeniczna kwestia relacji pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami protestanckimi. Autor podjął się przedstawienia tej problematyki w związku z podpisaną 31 października 1999 r. *Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, przy tej okazji podjął również temat aktualnego stanu ruchu ekumenicznego oraz skutków i procesu soborowej odnowy w Kościele.

W działalności eklezjologicznej polskich teologów na uwagę zasługuje również fakt organizowania licznych sympozjów, konferencji poświęconych tematyce Kościoła, których w porównaniu z poprzednim omawianym okresem pojawiło się więcej. Z publikacji zawierających referaty z konferencji, wymienić można „*Kościół na upadek*

---

<sup>550</sup> Tamże, s. 87-93.

<sup>551</sup> Tamże, s. 93.

<sup>552</sup> B. Biela, *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. F. Blachnickiego (1921-1987)*, Kuria Metropolitalna, Katowice 1993.

<sup>553</sup> A. Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie. Czego oczekuję od Kościoła?*, Wocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Wocławek 1999.

<sup>554</sup> J. Krucina, *Drogami Kościoła*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2000.



*i powstanie wielu*”, red. J. Misiurek, *Wiarygodność Kościoła*, red. T. Dola czy materiały z tygodni eklezjologicznych: *Kościół tajemniczy – Kościół tajemnic; Posługiwania w Kościele; Od konfrontacji do dialogu* oraz praca zbiorowa o charakterze popularnonaukowym *Problemy współczesnego Kościoła*<sup>555</sup>. Pierwsza z wymienionych pozycji stanowi zbiór artykułów z XX Tygodnia Duchowości, podczas którego podjęto refleksję nad tezą o wzajemnym połączniu zagadnienia świętości człowieka bądź jego „upadku” z jego stosunkiem do Kościoła. Dlatego też wśród artykułów znalazły się te odnoszące się wprost do refleksji nad Kościołem<sup>556</sup>, jak i dotyczące drogi człowieka do świętości<sup>557</sup>. Z kolei zarówno *Wiarygodność Kościoła*, jak i materiały z tygodni eklezjologicznych to próby przedstawienia nauki o Eklezji w zderzeniu z wyzwaniem bądź współczesności, bądź samego życia kościelnego. I tak, mamy Kościół przedstawiony w perspektywie teologiczno-fundamentalnej, gdzie prócz odniesienia się do *via notarum* oraz zagadnień takich jak prymat papieski czy apostołat, pojawia się także refleksja nad obecnością Eklezji w postmodernistycznym społeczeństwie<sup>558</sup>. Z kolei publikacje z tygodni eklezjologicznych odnoszą się do kwestii takich, jak młodzież w Kościele oraz wzajemne w nim współdziałanie duchownych, świeckich i konsekrowanych<sup>559</sup>, stanowią także przedstawienie nauki o Kościele w możliwie najszerszej i najgłębszej perspektywie zarówno *ad intra*, jak i *ad extra*<sup>560</sup>, co zdaje się być odpowiedzią na soborowe intuicje dotyczące konstruowania holistycznej refleksji o Eklezji.

---

<sup>555</sup> *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997.

<sup>556</sup> Np. Misiurek, *Wierzę w Kościół święty*.

<sup>557</sup> Np. H. Misztal, *Kościół – drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem*, Studia Nauk Teologicznych PAN (2011-2012); A.J. Nowak, *Kościół święty porządkiem łaski i kryterium normy*, w: *Kościół – na upadek...*

<sup>558</sup> *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 2-3.04.1997*, red. T. Dola, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1997.

<sup>559</sup> *W trosce o Kościół*, red. A. Jarząbek, „Norbertinum”, Lublin 2000.

<sup>560</sup> *Od konfrontacji do dialogu. Doświadczenia Kościoła XX wieku. materiały Tygodnia Eklezjologicznego 2000*, red. V. Kmiecik, „Gaudium”, Lublin 2003.

### 3.3. Lata 2001–2015

W okresie pierwszych lat XXI w. można zauważyć znacznie bogatszą ofertę literatury eklezjologicznej niż miało to miejsce w dwóch poprzednich omawianych okresach. Przyczyn takiego stanu rzeczy na pewno można znaleźć wiele, wydaje się jednak, że niewątpliwie wpływ na wzrost liczby publikacji o Kościele miał ogólny rozwój teologii w Polsce oraz powstawanie nowych ośrodków teologicznych w Polsce w różnych częściach kraju. Ponadto zapewne był to także owoc pontyfikatu Jana Pawła II, którego nauczanie było przeniknięte soborową nauką, a służba Kościołowi stanowiła nieustanną jej recepcję i realizację w kościelnym *praxis*. Ze względu na ten właśnie przyrost publikacji, w niniejszej części pracy zostanie zachowana zasada omawiania polskiej eklezjologii w kluczu: artykuły, monografie, redakcje, jednak ich tematyka zostanie ograniczona do tych pozycji, które dotyczą nauki o Kościele bez powiązań z innymi subdyscyplinami. Ze względu na temat pracy, z zagadnień szczegółowych uwzględniona zostanie kwestia świętości Kościoła oraz świętości człowieka – powołania do świętości<sup>561</sup>.

---

<sup>561</sup> Wśród licznych publikacji dotyczących Eklezji wspomnieć można te, które odnoszą się do **historii rozwoju eklezjologii** np.: A. Kubiś, *Sytuacja eklezjologii po Vaticanum II (1965-2000)*, *Analecta Cracoviensia*, 33 (2001); tenże, *Główne etapy kształtowania się...*; S. Grzechowiak, *Budowanie Kościoła w okresie posoborowym i jego negatywny kontekst według środowego nauczania Ojca Świętego Pawła VI*, *Studia Gnesnensia* 16 (2002); A. Napiórkowski, *Historia świata ubogaca Kościół*, *Analecta Cracoviensia* 34 (2003); G. Jankowiak, dz. cyt. Pojawiło się też całkiem sporo pozycji dotyczących teologicznego spojrzenia na poszczególne **powołania w Kościele – prezbiterat, życie konsekrowane, małżeństwo, a także o świeckich** w ogóle, np.: D. Piskorski, *W poszukiwaniu metody poprawnego wyjaśnienia natury posługi święceń*, *Studia Płockie* 29 (2001); M. Pyc, *Eklezjalny wymiar kapłaństwa hierarchicznego*, *Studia Gnesnensia* 15 (2001); A.F. Dziuba, *Kapłan w służbie partykularnego i powszechnego Kościoła*, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 30 (2002); A. Plec, *Powołanie do świętości w życiu kapłana*, *Communio* (2003); S. Urbański, *Świętość współczesnego kapłana*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 11 (2003); B. Biela, *Prezbiter w służbie komunii w świetle posoborowego nauczania Kościoła*, *Studia Pastoralne* 6 (2010); K. Gąsecki, *Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej*, *Studia Gdańskie* 26 (2010); J. Kiciński, *Z ludu wzięty do ludu posłany. wspólnota miejscem realizacji powołania kapłańskiego*, *Polonia Sacra* 13 (2012); M. Kluz, *Kapłaństwo i małżeństwo w służbie budowania Kościoła jako domu i szkoły komunii*, *Studia Bobolanum* (2012); M. Wolicki, *Świętość w życiu małżeństwa i rodziny*, *Społeczeństwo i Rodzina* 1 (2004); B. Rozen, *Świętość w życiu konsekrowanym*, *Ateneum Kapłańskie* 145 (2005); P. Walkiewicz, *Zadania stawiane współcześnie przez Kościół świeckim konsekrowanym*, *Roczniki Teologiczne* 52 (2005); K. Burski, *Eklezjalny wymiar misji życia konsekrowanego*, *Roczniki Teologiczne* 55,5 (2008); B. Giemza, *Wspólnota zakonna jako wyraz kościelnej komunii*, *Studia Salvatoriana Polonica* 4 (2010); C.S. Bartnik, *Eklezjalny wymiar życia konsekrowanego*, *Communio* 31 (2011); prace odnoszące się do stanu **recepcji soborowej doktryny oraz przypominające nauczanie Vaticanum II** np.: Kubiś, *Eklezjologiczny charakter Vaticanum II*; W. Jaworski, *Poznaj tajemnicę Kościoła. Nauka „Lumen gentium”*, *Zeszyty Formacji Katechetów* 13 (2003); A. Czaja, *Sobór Watykański II w testamencie*, *Pastores* (2005); A. Skowronek, *Ku półwieczu Vaticanum II. Zapomniane impulsy, dzisiejsze realizacje, perspektywy*, *Przegląd Powszechny* 123 (2006);

Zdecydowaną większość artykułów polskiej eklezjologii omawianego okresu stanowią publikacje, w których Kościół przedstawiony zostaje w perspektywie *communio*. Kolejne refleksje o Eklezji odnoszą się do kategorii sakramentu czy też przedstawione są wokół zagadnień takich, jak zbawienie<sup>562</sup>, misja, Pascha<sup>563</sup> czy związek Eucharystii i Kościoła<sup>564</sup>. Na uwagę zasługuje również pojawienie się kwestii związanych z eklezjogenezą<sup>565</sup> czy w powiązaniu z nauką o Trójcy Świętej<sup>566</sup> bądź z samym Duchem Świętym<sup>567</sup>.

Spojrzenie na Kościół jako na *communio* przybrało w omawianym okresie następujące rysy. Po pierwsze, zostaje wyraźnie wskazany trynitarny kontekst zaistnienia kościelnej komunii, która właśnie w *mysterium Trinitas* ma swoje źródło i ciągle istnienie<sup>568</sup>. W historiozbowczej perspektywie Ojciec jest początkiem i celem zbawczej komunii<sup>569</sup>, Syn stanowi szczyt zjednoczenia człowieka z Bogiem, a Duch zapośrednicza w Boskim samoudzielaniu się i jednocześnie uzdalnia człowieka do przyjmowania udziału w Boskiej *communio*. A. Czaja stwierdza, że *communio* to

---

A. Dobrzyński, *Kościół – człowiek – świat. Odnowa soborowa w ujęciu Karola Wojtyły*, Ethos 25 (2012); A. Napiórkowski, *Wiara w Kościele, lecz dla świata. Rekonstrukcja interpretacji nauczania Vaticanum II*, Polonia Sacra 17 (2013); P. Sawa, *Lumen gentium – historia, idee, program odnowy Kościoła*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 48,2 (2015).

<sup>562</sup> Np. I. Smentek, *Bez Kościoła nie ma zbawienia*, Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie 3 (2003); J. Kempa, *Kościół w świetle pojęcia zbawienia*, Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne 8 (2007).

<sup>563</sup> Np. J. Popławski, *Paschalny kontekst refleksji o Kościele*, Poznańskie Studia Teologiczne 12 (2002); tenże, *Kościół jako wspólnota paschalna...*

<sup>564</sup> J. Krzywda, *Eucharystia a wspólnota Kościoła. Aspekty teologiczno-prawne*, Sosnowieckie Studia Teologiczne 7 (2005); Migut, dz. cyt.; B. Nadolski, *Wspólnototwórczy charakter celebracji eucharystycznej*, Studia Bydgoskie 1 (2007); W. Nowak, dz. cyt.

<sup>565</sup> Np. A. Napiórkowski, *Logos i Niewiasta u początków Kościoła...*; J. Buczek, *Eklezjologia w pismach C.S. Bartnika*, Teologia w Polsce 3 (2009). Wymienione kategorie czy sposoby patrzenia na Eklezję oczywiście nie stanowią wszystkich możliwych ujęć, ale zostały wymienione, ponieważ pojawiają się u kilku autorów, co sugeruje zainteresowanie oraz opowiadaniem się za takim a nie innym spojrzeniem na Kościół w szerszym gronie. Wśród innych propozycji eklezjologicznych można wyróżnić pozycje takie jak np.: T. Węclawski, *Królowanie Ojca: dom jako Kościół – Kościół jako dom (cz. 1)*, Zeszyty Karmelitańskie (2005); W. Przygoda, *Kościół obdarowany miłością i wezwany do posługi miłości*, Ateneum Kapłańskie 145 (2005); K. Konecki, *Eklezjalny walor liturgii godzin*, Teologia i Człowiek (2006); M. Kowalczyk, *Królestwo Chrystusa drogą Kościoła*, Roczniki Teologiczne 54 (2007); E. Kotkowska, *Kościół jako zwołanie Boże*, Studia Bydgoskie 1 (2007); T. Piskus, *Charyzmaty w Kościele*, Warszawskie Studia Teologiczne 22 (2009); Szwarc, dz. cyt.

<sup>566</sup> Np. Duraj, *Trynitarnie pochodzenie Kościoła*; Pitorowski, *Jaka wizja Trójcy Świętej...*

<sup>567</sup> Np. A. Czaja, *Problem pośrednictwa Ducha Świętego w posoborowej teologii*, Roczniki Teologiczne 51 (2004); L. Siwicki, *Eklezjologia pneumatologiczna*, Studia Sandomierskie 11 (2004); P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła – ujęcie personalistyczne*, Perspectiva 10,2 (2011).

<sup>568</sup> Czaja, *Podstawowe elementy...*, s. 48; ale też: tenże, *Eklezjologia komunijna – próba...*, s. 6.

<sup>569</sup> Jagodziński, *Trynitarnie podstawy...*, s. 68.

jedność osoby ludzkiej z Bogiem, udział w życiu Trójcy<sup>570</sup>, ale zarazem jest to dar i zaproszenie, które wymaga odpowiedzi. Z tekstów A. Czaja można wywnioskować pojęciową tożsamość pomiędzy świętością człowieka a *communio* osoby z Bogiem, ponieważ określa on świętość jako trwanie w Bogu, które wymaga dobrowolnej odpowiedzi człowieka w postaci doskonałości moralnej<sup>571</sup>. Jako najdoskonalszy przykład świętości przywołuje Maryję, która przez współpracę z Duchem Świętym przyjęła Bożą łaskę i prawdę (*communio sanctorum* rozumiane tu jako udział w dobrach zbawczych)<sup>572</sup>, a przez to dostąpiła pełnego udziału w komunii z Bogiem. W tej optyce widzi również świętość Kościoła (choć wprost o niej nie wspomina), gdy mówi o jego byciu w stanie *communio non plena*, ale zarazem o podążaniu do pełnej komunii, w czym pomaga wzrastanie poszczególnych członków Eklezji w świętości<sup>573</sup>.

Kolejnym rysem eklezjologii zorientowanej komunijnie jest jej nastawienie silnie soteriologiczne, które przejawia się w postrzeganiu *communio* jako podstawy dla mówienia o sakramentalności Eklezji, z czego wynika jej nastawienie misyjne wobec świata. W ten sposób łączą ze sobą te dwie kategorie autorzy tacy jak: R. Porada<sup>574</sup>, A. Skowronek<sup>575</sup>, M. Jagodziński<sup>576</sup>. Z kolei J. Krzywda<sup>577</sup>, A. Napiórkowski<sup>578</sup>, jak i wspomniany wcześniej Skowronek, omawiając zagadnienie *communio* w kontekście prób holistycznego spojrzenia na Eklezję, odnoszą naukę wynikającą z komunijności do konkretnych przejawów życia kościelnego – kwestii prymatu i kolegialności, związku pomiędzy Kościołem powszechnym a lokalnym, a także zwracając uwagę na działania ruchu ekumenicznego czy relacji Eklezji wobec świata. A. Skowronek wyciąga wniosek, że skoro *communio* oznacza współuczestnictwo i wspólnotę, to jednocześnie skutkuje to spojrzeniem zarówno na Kościół, jak i na Boga w perspektywie

---

<sup>570</sup> Czaja, *Podstawowe elementy...*, s. 44.

<sup>571</sup> Tamże, s. 58.

<sup>572</sup> A. Czaja, „Matka Kościoła” w perspektywie „*communio*”, *Salvatoris Mater* 2 (2002).

<sup>573</sup> Tenże, *Podstawowe elementy...*, s. 58.

<sup>574</sup> R. Porada, *Dlaczego Kościół jako „communio”*, *Pastores* 1 (2005).

<sup>575</sup> A. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, *Więź* 2 (2003).

<sup>576</sup> Jagodziński, *Trynitarnie podstawy...*

<sup>577</sup> Krzywda, *Znaczenie funkcji rzeczywistości „communio”...*

<sup>578</sup> A. Napiórkowski, *Eklezjalne przesłanie Vaticanum II a idea communio w nauczaniu Karola Wojtyły*, *Analecta Cracoviensia* 35 (2003); tenże, *Poziomy wspólnoty eklezjologii communio w dokumentach Magisterium*, *Zeszyty Historyczno-Teologiczne* 12 (2006).

komunikacji, a ściślej i dialogu. Tego typu sposoby przedstawienia *communio* świadczą o już głębszym i bardziej syntetycznym spojrzeniu na tę kategorię, o pewnym dojrzwaniu tej idei w teologii, co pozwala na formułowanie wniosków praktycznych, a zarazem łączenia jej z innymi zagadnieniami teologicznymi.

W podobny sposób zostaje przedstawiona także sakramentalność Kościoła. Wychodząc od pojęcia *communio* autorzy: A. Czaja<sup>579</sup>, M. Jagodziński<sup>580</sup> oraz A. Nadbrzeżny<sup>581</sup> przechodzą do omówienia sakramentalnej natury. W porównaniu z omawianymi wcześniej okresami, w przedstawianiu sakramentalności pojawia się zwłaszcza w kontekście *communio* także wątek komunikacji, gdyż to właśnie w sakramentach Bóg, jednocząc się z ludźmi, jednocześnie się z nimi komunikuje, co jest pewnym naturalnym elementem trynitarnej *communio*. Ponadto w omawianiu sakramentalności Eklezji zostaje coraz mocniej zaakcentowana rola Ducha Świętego, który właśnie w sakramentach aktualizuje i aplikuje w konkretny czas paschalne dzieło Jezusa Chrystusa, a tym samym dokonuje uświęcenia człowieka. Spójne i naturalne staje się przy tym postrzeganie sakramentalności w aspekcie misji wobec świata, która ma polegać na przekazywaniu mu Bożej łaski i doskonaleniu go według woli Bożej<sup>582</sup>. Z kolei J. Neuman, omawiając sakramentalność Eklezji, stara się przedstawić ją w logicznej łączności z innymi kategoriami Kościoła, takimi jak: wspólnota, misterium, Mistyczne Ciało oraz w odniesieniu do perspektywy trynitarnej ze szczególnym uwzględnieniem działania Ducha Świętego.<sup>583</sup> Natomiast dość nowy sposób spojrzenia na sakramentalność Eklezji zaproponował A. Kalinkowski, ukazując w perspektywie pastoralnej, że tradycyjne modele (odnoszące się do soteriologicznych pojęć) omawiania tego zagadnienia stają się dla współczesnego człowieka niezrozumiałe ze względu na zjawiska kulturowe, które odciągają go od pojęć takich jak zbawienie czy życie wieczne. Jedyną zatem możliwością ukazania sakramentalności staje się świadectwo członków Kościoła, będących żywymi przykładami zbawczego działania Chrystusa w nich<sup>584</sup>.

---

<sup>579</sup> A. Czaja, *Kościół jako sakrament zbawczej komunii dla świata*, Roczniki Teologiczne 2 (2002).

<sup>580</sup> Jagodziński, *Sakramenty komunii*.

<sup>581</sup> Nadbrzeżny, *Kościół jako sakrament...*

<sup>582</sup> Tamże, s. 43-44.

<sup>583</sup> J. Neuman, *Kościół „znakiem” więzi z Bogiem i jedności międzyludzkiej*, Ełckie Studia Teologiczne 4 (2003).

<sup>584</sup> Por. A. Kalinkowski, *Kościół jako sakrament zbawienia – współczesna wartość definicji*, Nurt SVD 39 (2005), s. 33.



W kontekście powszechnego powołania<sup>585</sup> do świętości daje się zauważyć znacznie głębsze ujęcie tematu w powiązaniu z eklezjologią. Przykładami takich publikacji są między innymi artykuły takich autorów, jak: J. Neumann<sup>586</sup>, J. Majewski<sup>587</sup>, J. Machniak<sup>588</sup>, L. Siwicki<sup>589</sup>, L. Balter<sup>590</sup>. W pracach wspomnianych teologów pojęcie świętości ściśle związane jest z udziałem człowieka w życiu Bożym, najczęściej stanowi także synonim zbawienia. Ponadto coraz częściej idea ta włączona zostaje w systematyczną refleksję o Kościele oraz inne kwestie związane z jego życiem, misją. Wydaje się przy tym, że to właśnie obecność w polskiej eklezjologii posoborowej szerokiego spojrzenia na Eklezję pozwala na bardziej naturalne dostrzeganie w niej świętości. Stąd świętość Kościoła zostaje przedstawiona jako konsekwencja zjednoczenia pomiędzy Chrystusem a Kościołem (Głowa z Ciałem) oraz udzielenie daru Ducha Świętego, którego szczególną misję stanowi uświęcanie wierzących<sup>591</sup>. Tym samym człowiek zostaje wszczepiony i obdarzony świętością już w sakramencie chrztu, w którym otrzymuje łaskę uświęcającą, a zarazem powierzone mu zostaje zadanie wzrastania w otrzymanej świętości<sup>592</sup>. Na drodze tego wzrostu podtrzymują go inne sakramenty, spośród których teolodzy najczęściej wymieniają Eucharystię jako sakrament szczególnego pomnożenia miłości w człowieku, a także sakrament pokuty, który przywraca człowieka do komunii z Bogiem, ale też do jedności ze wspólnotą, gdyż przez grzech zaprzepaszczonej zostaje rozwój każdej komunii (zarówno wertykalnej, jak i horyzontalnej)<sup>593</sup>. Jednocześnie miejscem, gdzie w sposób szczególny człowiek może umacniać się w świętości poprzez przyjmowanie

---

<sup>585</sup> Na ten temat także np.: M. Przanowski, *Święta Matka Kościół*, W Drodze 1 (2003); J. Salij, *Świętość Kościoła i zło kościelne*, Studia Teologiczne 26 (2008); R. Sobański, *Kanoniczny obowiązek starania się o prowadzenie świętego życia*, Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne 36,1 (2003); L. Siwicki, *Duch Święty źródłem naszej świętości*, Studia Sandomierskie 10 (2003); Z. Tomaszek, *Powszechne powołanie do świętości*, Studia Pastoralne 3 (2007); Z. Zdybicka, *Świętość spełnieniem się osoby ludzkiej*, Cywilizacja 10 (2004).

<sup>586</sup> Neuman, *Kościół w perspektywie świętości*.

<sup>587</sup> M. Majewski, *Świętość powołaniem Kościoła. Pojęcie świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne 4,2 (2005).

<sup>588</sup> J. Machniak, *Świętość jako łaska i cel każdego powołania*, Polonia Sacra 54 (2002).

<sup>589</sup> Siwicki, *Duch Święty...*

<sup>590</sup> L. Balter, *Powszechne powołanie do świętości*, Communio 23 (2003).

<sup>591</sup> Por. Machniak, dz. cyt., s. 292.

<sup>592</sup> Tamże, s. 289.

<sup>593</sup> Tamże, s. 185-186.

sakramentów, jest liturgia, w czasie której z jednej strony następuje uświęcenie zgromadzonych wiernych, zaś z drugiej – uwielbienie Boga<sup>594</sup>. I wreszcie świętość, skoro udzielana wszystkim podczas chrztu, zostaje ukazana jako norma dla postępowania moralnego chrześcijanina<sup>595</sup>, a także jako wewnętrzna siła skuteczności podejmowanych apostolatów i to niezależnie od wybranego powołania stanowego<sup>596</sup>.

Jeśli chodzi o monografie dotyczące refleksji eklezjologicznej, to omawiany okres obfituje w znaczny wzrost zainteresowania tą tematyką, zarówno w celu przedstawienia w miarę całościowego wykładu, jak i wyboru niektórych zagadnień<sup>597</sup>. Niemniej należy zauważyć, że eklezjologia zdecydowanie ukierunkowuje się ku integralnemu spojrzeniu, i to zarówno jeśli chodzi o połączenie pomiędzy dogmatycznym a fundamentalnym spojrzeniem, ale także o podejmowanie zagadnień dotyczących liturgiki czy szeregu innych dziedzin życia kościelnego. Wśród autorów monografii ujmujących eklezjologię całościowo należy wymienić A. Napiórkowskiego<sup>598</sup> oraz C.S. Bartnika<sup>599</sup>. Jednak całkiem sporą część pozycji stanowią propozycje przedstawiające Kościół z perspektywy jednego z aspektów czy z wykorzystaniem którejś z kategorii eklezjologicznych. Najczęściej pojawiające się ujęcia to *communio*, sakrament oraz perspektywa zbawienia/misji w świecie. Autorzy proponujący takie przedstawienie eklezjologii to m.in. E. Sienkiewicz<sup>600</sup>, M. Jagodziński<sup>601</sup>, J. Duraj<sup>602</sup>, K. Góźdz<sup>603</sup>, J. Gocko<sup>604</sup>. Na ponowne zainteresowanie

---

<sup>594</sup> M. Majewski, *Świętość powołaniem Kościoła...*, s. 124.

<sup>595</sup> Siwicki, *Duch Święty...*, s. 189.

<sup>596</sup> Por. Balter, *Powszechne powołanie do świętości*.

<sup>597</sup> Przykładami tego typu publikacji są np.: Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta...*; Z. Radzik, *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015; Z. Kiernikowski, *Kościół wspólną odkupionych grzeszników*, Wydawnictwo Ruchu Światło-Życie, Kraków 2003; R. Skrzypczak, *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011; Salij, *Dar Kościoła*; A. Skowronek, *Kościół w burzliwych czasach*.

<sup>598</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*; tenże, *Mysterium communionis...*; tenże, *Reforma i rozwój Kościoła: Duch Boży i instytucja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

<sup>599</sup> C.S. Bartnik, *Kościół*.

<sup>600</sup> Sienkiewicz, *Wspólnota Kościoła*.

<sup>601</sup> M. Jagodziński, *Eklezjalny kształt komunii*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej „Ave”, Radom 2012.

<sup>602</sup> Duraj, *Kościół misterium komunii*.

<sup>603</sup> Góźdz, dz. cyt.

<sup>604</sup> Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata...*



tematyką Kościoła w polskiej eklezjologii posoborowej nowego tysiąclecia wskazuje między innymi fakt nowego stawiania pytania o Kościół, jego naturę i misję<sup>605</sup>.

Wydaje się przy tym, że w eklezjologii polskiej nastąpił jakiś zwrot ku postrzeganiu powszechnego powołania do świętości w kontekście refleksji o Kościele jako czegoś naturalnego. Po pierwsze, pojmowanie świętości Eklezji zostaje przedstawione w sposób zdecydowanie mocniej zorientowany personalistycznie niż było to wcześniej, co oznacza definiowanie świętości jako zbawczej obecności Boga pośród Ludu, inaczej: relacja Kościoła z Osobami Bożymi<sup>606</sup>. W związku z tym świętość człowieka określona zostaje jako zjednoczenie z Bogiem oraz z braćmi i siostrami<sup>607</sup>, inaczej mówiąc, synonimem świętości jest miłość przejawiająca się w postawie proegzystencji, co jednocześnie stanowi spełnienie osoby i jest przy tym zawsze komunijnotwórcze<sup>608</sup>. Po drugie, świętość Kościoła i jego członków przedstawiona zostaje w perspektywie sakramentalnej – to właśnie dzięki sakramentalnej naturze Kościoła możliwe staje się uświęcenie wiernych, ponieważ to poprzez sakramenty człowiek wchodzi w skuteczne zbawczo zjednoczenie z Bogiem, które przyczynia się także do budowania wspólnoty Kościoła oraz jest właściwym sposobem uwielbieniem Stwórcy<sup>609</sup>. Perspektywa, w jakiej ukazuje się refleksję o Eklezji oraz powołanie do świętości, to przede wszystkim zaakcentowanie uświęcającej roli Ducha Świętego oraz przyjęcie historiozbawczej koncepcji realizacji planu Bożego, którego cel stanowi wprowadzenie człowieka w udział w życiu Trójjedynego<sup>610</sup>. W omawianym okresie przedstawienie powszechnego powołania do świętości w powiązaniu z sakramentalną naturą Eklezji nie oznacza przedmiotowego pojmowania człowieka czy jakiegoś automatyzmu w traktowaniu skuteczności

---

<sup>605</sup> Np. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2004; H. Szmulewicz, *„Cywilizacja miłości” nadzieją Kościoła*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2007; W. Wołyniec, *Duch Święty i Kościół w pełni Objawienia*, „Tum”, Wrocław 2008; S.C. Napiórkowski, *Duch Święty, Kościół, człowiek. Kościół w mocy Ducha Świętego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; S. Grzechowiak, *Kościele, kim jesteś? Studium eklezjologii*, „Gaudentinum”, Gniezno 2002; K. Kucharski, *Kościół światłem świata. Nauka wiary i życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006; Wrzeszczak, *Misterium Kościoła*; Duraj, *Objawienie, doświadczenie...*

<sup>606</sup> A. Napiórkowski, *Mysterium communionis...*, s. 213.

<sup>607</sup> Tenże, *Reforma i rozwój Kościoła...*, s. 76.

<sup>608</sup> Bartnik, *Kościół*, s. 257.

<sup>609</sup> Por. Góźdz, dz. cyt., s. 359.

<sup>610</sup> Por. Bartnik, *Kościół*, s. 288.

sakramentów. Autorzy zaznaczają, że świętość podarowana w sakramentach jest jednocześnie zadaniem do realizacji, co wskazuje na jej dynamiczny charakter oraz konieczność osobistej odpowiedzi człowieka. Aby tak się stało, na udzielony dar wierzący powinien odpowiedzieć aktem wiary i osobowego zaangażowania<sup>611</sup>. Wydaje się także, że następuje w eklezjologii próba jak najbardziej holistycznego pojmowania świętości Kościoła i człowieka, szukanie jej źródła w misterium Trójjedynego, przyjęcie personalistycznej perspektywy jednostki ludzkiej, wolnej i uzdolnionej do odpowiedzi na udzielony w sakramentach dar oraz powołanej przez to do współpracy w dziele uświęcania świata i wzrostu Kościoła. Jako źródło, z którego wierzący czerpią szczególnie i umacniają się w dążeniu do świętości, wskazana zostaje Eucharystia, w czasie której następuje sakramentalne zjednoczenie człowieka z Bogiem, a jednocześnie poprzez modlitwę liturgiczną wierzący wyrażają swój akt wiary oraz wolę współpracy z otrzymaną łaską, czyli podejmują próbę naśladowania Chrystusa w Jego proegzystencjalnej postawie<sup>612</sup>. Choć wszyscy wezwani są do umacniania się w świętości zwłaszcza poprzez uczestnictwo w Eucharystii, to realizacja jej w kontekście *sanctificatio mundi* inaczej się przejawia w praktyce życia hierarchii i świeckich. Duchowni przyczyniają się do uświęcania świata poprzez działalność w kierunku *ad intra Ecclesia*, natomiast bezpośrednie zaangażowanie świeckich w sprawy świata wydaje się być realizacją powołania *ad extra Ecclesia*<sup>613</sup>. Niemniej zarówno jedni, jak i drudzy przyczyniają się do rozwoju Kościoła poprzez to, że zażyłość z Trójjedynym przyczynia się do ich osobistego nawrócenia i wewnętrznej przemiany<sup>614</sup>.

Tematyka eklezjologiczna stała się także przedmiotem zainteresowania polskich teologów podczas organizowanych sympozjów czy konferencji naukowych służących pogłębieniu refleksji o Kościele. Owocem tego typu spotkań stawały się niejednokrotnie prace zbiorowe, między innymi takie jak: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*<sup>615</sup>; *Kościół a świat współczesny*<sup>616</sup>; *Królestwo Boże a Kościół*; *Żyjemy*

---

<sup>611</sup> A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła...*, s. 76.

<sup>612</sup> Tamże, s. 78.

<sup>613</sup> Bartnik, *Kościół*, s. 272.

<sup>614</sup> A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła...*, s. 215.

<sup>615</sup> *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, red. L. Balter, Wydawnictwo „Pallottinum”, Poznań 2004.

<sup>616</sup> *Kościół wobec wyzwań współczesnych*, red. M. Jagodziński, J. Wojtkun, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2015.

w Kościele. Sympozjum w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach<sup>617</sup>, *Kościół siostrzane w dialogu*<sup>618</sup>, *Kościół naszym domem*<sup>619</sup>, „Kiedy gromadzi się Kościół”<sup>620</sup>, *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II*<sup>621</sup>, *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*<sup>622</sup>. Z przedstawionych powyżej przykładów daje się wysunąć wniosek, że ciągle aktualne w polskiej eklezjologii pozostają pytania o naturę Kościoła, jego misję w świecie oraz stan recepcji soborowego nauczania. Kolejne rocznice rozpoczęcia bądź zakończenia soborowych obrad są okazją do wzmożonej refleksji nad odpowiedzią zarówno naukową, jak i pastoralną polskiej teologii i polskiego Kościoła na wskazania soborowe.

Szczególne miejscem w tego typu działalności naukowej zajmują organizowane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim tygodnie eklezjologiczne. Wśród podejmowanych na nich tematach znajdowały się takie jak: *Sobór bliski, sobór daleki*<sup>623</sup>; *Eucharystia – źródło, szczyt i życie*<sup>624</sup>; *Przekroczyć próg Kościoła – wokół aktualności inicjacji chrześcijańskiej*<sup>625</sup>; *Dar i tajemnica śmierci*<sup>626</sup>; *Znaki czasu – czas znaków*<sup>627</sup>; *Kościół marzeń?: o reformie Kościoła w Polsce*<sup>628</sup>. Zaproponowana podczas tygodni eklezjologicznych tematyka zdaje się odpowiadać soborowym intuicjom, by

---

<sup>617</sup> *Żyjemy w Kościele. Sympozjum w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach*.

<sup>618</sup> *Kościół siostrzane w dialogu*, red. Z. Glaeser, Uniwersytet Opolski Wydział Teologiczny, Opole 2002.

<sup>619</sup> *Kościół naszym domem*, red. W. Irek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2011.

<sup>620</sup> „Kiedy się zgromadzi cały Kościół” (1 Kor 14, 23). „*Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*” W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „*Lumen gentium*” Soboru Watykańskiego Drugiego, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2005.

<sup>621</sup> *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II...*

<sup>622</sup> *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia*, red. I. Dec, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2005.

<sup>623</sup> *Sobór bliski, sobór daleki. Tydzień eklezjologiczny 2001*, red. V. Kmiecik, A. Czaja, K. Kowalik, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

<sup>624</sup> *Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień eklezjologiczny 2004*, red. J. Budzyński, P. Łukasik, K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

<sup>625</sup> *Przekroczyć próg Kościoła – wokół aktualności inicjacji chrześcijańskiej. Tydzień eklezjologiczny 2005*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

<sup>626</sup> *Dar i tajemnica śmierci. Tydzień eklezjologiczny 2006*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo „Polihymnia”, Lublin 2007.

<sup>627</sup> *Znaki czasu – czas znaków. Tydzień eklezjologiczny 2007*, red. K. Mielcarek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

<sup>628</sup> *Kościół marzeń? O reformie Kościoła w Polsce. Tydzień eklezjologiczny 2008*, red. M. Wyrostkiewicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

zagadnienia dotyczące Kościoła przedstawiać w odniesieniu do zjawisk społecznych, w jak najbliższym kontekście ludzkiego życia. Należy także zauważyć, że podczas konferencji organizowanych w ramach tygodni eklezjologicznych dobór prelegentów oraz tematyka ich wstąpień była bardzo zróżnicowana, niemniej najczęściej spotykały się ze sobą refleksja nad istotą Kościoła oraz propozycje, zastosowania i problemy pastoralne.

Ukazana w paragrafach 3.1.–3.3. analiza polskiej eklezjologii posoborowej pozwoliła na zaprezentowanie jej przemian, a także szczególnych rysów w poszczególnych przedziałach czasowych od zakończenia soboru watykańskiego II. Niewątpliwie daje się na podstawie dokonanej analizy wysnuć wniosek, że polscy teolodzy ciągle wracają do nauczania Soboru Watykańskiego II i nieustannie jest ono dla nich źródłem nowych inspiracji. Jednocześnie, korzystając z tego nauczania, interpretują je w łączności z Magisterium i z odpowiedzią na kolejne wypowiedzi Magisterium, w tym zwłaszcza z uwzględnieniem impulsów wskazywanych podczas pontyfikatów kolejnych papieży. Zaznaczyć należy niewątpliwie coraz bardziej rozwijający się kierunek refleksji o Kościele, którym jest umieszczenie w jej kontekście wskazówek istotnych dla eklezjalnej duchowości wiernych, a także formułowanie propozycji rozwiązań pastoralnych. Na koniec zauważyć należy, że zainteresowanie tematyką eklezjologiczną wydaje się nie słabnąć, a wręcz wzrastać z roku na rok, czego niewątpliwym przykładem jest duża liczba publikacji i organizowanie kolejnych konferencji o tej właśnie tematyce.

### **3.4. Podsumowanie i rysy charakterystyczne**

Podsumowując dokonaną w poprzednich paragrafach analizę polskiej eklezjologii i proces jej przemian można scharakteryzować w następujący sposób. Dominującymi kategoriami eklezjologicznymi pierwszego okresu (1965–1985) są soborowe postulaty pojmowania Kościoła jako Lud Boży oraz sakrament. Polscy teolodzy tego czasu interpretują obydwa te pojęcia zdecydowanie w perspektywie soteriologicznej. W przypadku kategorii Ludu jest to spojrzenie na zbawienie, po pierwsze, jako na rzeczywistość inicjowaną przez Boga, po drugie, dziejącą się

w historii, a skoro w historii – to również i teraz. Zatem w związku z tym można powiedzieć, że pod określeniem Kościoła jako Ludu Bożego kryje się myślenie o Eklezji w kategoriach soteriologicznych i to w perspektywie teologii odgórną, w której najpierw następuje odniesienie do Boga i na jego podstawie formułuje się wnioski dotyczące człowieka (zarówno w odniesieniu do antropologii, jak i soteriologii). Natomiast jeśli chodzi o kategorię sakramentu, to soteriologiczne nachylenie wynikające z niego zyskuje jeszcze mocniejszą argumentację w zastosowaniu znanej z sakramentologii zasady o działaniu sakramentów *ex opere operato*. Co znaczy, że jeśli sakramenty mają taką właściwość, to tym bardziej Kościół jako sakrament (pierwotny, podstawowy) jest skutecznym narzędziem zbawienia.

Warto przy tym dodać, że obydwie wspomniane kategorie są wprost zaczerpnięte z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i stanowią nowy sposób przedstawiania Eklezji w polskiej teologii. Należy zauważyć, że w tym pierwszym posoborowym okresie polskiej refleksji o Kościele wydaje się brakować spojrzenia trynitarnego, natomiast dominuje chrystologiczne ujęcie eklezjologii. Z perspektywy antropologicznej pojawiają się co prawda próby wprowadzania podejścia personalistycznego do eklezjologii (najbardziej spójna i pogłębiona, wręcz wyprzedzająca swój czas jest w tym myśl K. Wojtyły), ale sprawiają one wrażenie niepogłębionych oraz jedynie fragmentarycznie połączonych z innymi zagadnieniami refleksji o Kościele. Niemniej niewątpliwie owocem recepcji soborowego nauczania jest w ogóle dostrzeżenie człowieka jako samodzielnej jednostki – podmiotu, który również stanowi istotny element rozważań eklezjologii. Wydaje się, że od zakończenia soboru watykańskiego II nie sposób mówić o Kościele bez odniesienia do człowieka jako osoby, a nie tylko w kontekście zbiorowości ludzkiej. Niewątpliwie nauczanie soborowe, jak i późniejsza refleksja eklezjologiczna, są w tym względzie bardzo wyraźną reakcją na znaki czasów.

Konsekwencją spojrzenia na Eklezję jako Lud Boży i sakrament jest w kontekście powszechnego powołania do świętości stwierdzenie, że punkt wyjścia dla tej soborowej idei stanowi dla polskich teologów kwestia godności chrzcielnej. Oznacza to dostępność świętości dla wszystkich, wynika to z przyjęcia sakramentu chrztu, w czasie którego człowiek zostaje włączony w życie Boże. W związku z tym świętość pojmowana zostaje w kategoriach daru, łaski udzielanej człowiekowi, której inicjatorem jest sam Bóg – taki punkt widzenia płynie również z przyjęcia w eklezjologii kategorii

Ludu Bożego. Silny wpływ podejścia personalistycznego nie pozwala natomiast na pominięcie konieczności zaangażowania ludzkiej wolności do odpowiedzi człowieka na otrzymany dar i współdziałania z nim. Niedostatkami pierwszego okresu rozwoju polskiej posoborowej eklezjologii, który daje się zauważyć w takim pojmowaniu świętości, jest brak konkretnego odniesienia do wspólnoty – człowiek na udzieloną łaskę odpowiada Bogu, ale nie zostaje sprecyzowane, czy i jak wpływa to na całą wspólnotę Kościoła. Zapewne silne jeszcze spojrzenie teologiczno-fundamentalne, akcentujące świętość jako atrybut Eklezji, element niezmienny, a zarazem ontologiczną właściwość wynikającą z obecności Boga pośród swego Ludu, jest powodem, dla którego bardziej zaakcentowana zostaje skuteczność i pewnego rodzaju „narzędziowość” Kościoła w uświęcaniu człowieka (przy jednoczesnym uwzględnieniu jego [człowieka] współpracy z darowaną mu łaską) niż uwzględnianie wpływu osobistej świętości osoby na całą wspólnotę Kościoła. Wydaje się wręcz oczywiste, że skoro Eklezja posiada ontologiczną świętość, to święci są jej naturalnym potwierdzeniem.

Nowe impulsy dla rozwoju polskiej eklezjologii przyniósł II Nadzwyczajny Synod Biskupów oraz wydany po nim dokument *Relatio finalis* i adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici*. Lata 1986–2000 to przede wszystkim pojawienie się w eklezjologii polskiej kategorii *communio*, która stanowiła pogłębienie i doprecyzowanie wcześniej już stosowanego pojęcia wspólnoty. Na gruncie polskiej teologii przedstawianiu Kościoła jako wspólnoty towarzyszyło pojmowanie jej w wymiarze zarówno wertykalnym (relacji z Bogiem), jak i horyzontalnym (relacji międzyludzkich). Być może wynikało to z wcześniejszego silnie obecnego postrzegania Kościoła jako sakramentu, co nie pozwalało na zagubienie nadprzyrodzonego charakteru Eklezji. Kategoria *communio* przyniosła natomiast pewne dopowiedzenie i pogłębienie pojęcia wspólnoty, przede wszystkim o perspektywę trynitarną. Ponieważ to właśnie spojrzenie na *Mysterium Trinitatis* jako na wspólnotę Osób, która jest podstawą dla wszelkiej innej wspólnoty, stało się podstawą myślenia o Kościele jako o *communio*. Kościół zatem przez historiozbawcze działanie Trójjedynego zostaje założony i wprowadzony do uczestnictwa w *communio* Osób Bożych. W związku z powyższym, momentem w którym Eklezja najbardziej przeżywa siebie jako *communio*, jest Eucharystia i to właśnie ona stanowi główną podstawę dla wzrostu Kościoła ku *communio plena*.



Drugim elementem charakterystycznym dla okresu 1986–2000 jest postrzeganie Eklezji jako misji – posłania do świata. Najczęściej perspektywa ta przejawia się w powiązaniu z sakramentalną naturą Kościoła i dla autorów tego okresu wydaje się wręcz z niej wynikać. Trzeba jednak w tym miejscu zwrócić także uwagę na powrót do znanej już z historii eklezjologii kategorii Królestwa Bożego, która doznała pewnego oczyszczenia i przedstawiona jest tu nie tyle jako doskonałość (także instytucjonalna) Eklezji, ale jako jej bycie zaczynem panowania Boga w świecie. To oznacza, że odkrycie i zgłębienie sakramentalnej natury w poprzednim okresie doprowadziło do dostrzeżenia jej konsekwencji w postaci konieczności zaangażowania w sprawy świata w celu udostępniania darowanego zbawienia, a tym samym przemiany go według zamysłu Bożego<sup>629</sup>.

Niewątpliwie trzeba stwierdzić, że w okresie 1986–2000 nastąpiło jednocześnie skierowanie spojrzenia na Kościół bardziej w głąb, ku *communio Trinitatis*, a przy tym pojawiło się zdecydowane dostrzeżenie kwestii posłania do świata, zaangażowania w jego sprawy. Kierunek ten wydaje się być potwierdzeniem intuicji wyrażonej przez K. Wojtyłę w 1966 r., iż im bardziej Kościół podejmuje refleksję *ad intra*, tym bardziej odkrywa siebie *ad extra*. Ponadto eklezjologia polska tego okresu coraz bardziej zaczyna być holistycznym i integralnym spojrzeniem na rzeczywistość Kościoła (dążenie do integracji eklezjologii dogmatycznej i fundamentalnej). Niemniej ciągle daje się zauważyć brak spójnego przedstawiania niektórych elementów nauki o Kościele, a także brak systematycznego połączenia ich z pozostałymi traktami teologii dogmatycznej, szczególnie z charytologią czy sakramentologią szczegółową<sup>630</sup>.

W kwestii powszechnego powołania do świętości nastąpiło natomiast zdecydowane dowartościowanie uświęcającej roli Ducha Świętego. Wydaje się także,

---

<sup>629</sup> Być może większe zaakcentowanie posłannictwa Kościoła wobec świata wynika także z przemian ustrojowych, jakie w tam okresie miały miejsce w Polsce. Nowy sposób funkcjonowania Kościoła w społeczeństwie być może stał się również impulsem dla większego zainteresowania i otwarcia na kwestie związane z przemianą porządku doczesnego. Niemniej uwaga ta jest tylko intuicją autorki, która zdaje sobie sprawę, że dokładne zbadanie tej problematyki wykracza poza metodologię przyjętą w tej pracy.

<sup>630</sup> W kolejnym okresie brak ten jest ciągle aktualny, gdy tymczasem w obcojęzycznej literaturze pojawiły się pozycje, które wokół soborowych intuicji i w oparciu o wizję Kościoła jako *communio* podejmują próbę przedstawienia całości zagadnień teologii dogmatycznej. Przykładem takiej pozycji, może być *Dogmatyka* H. Wagnera, w której autor wykorzystuje kategorię *communio* do zaprezentowania w spójnej całości eklezjologii, pneumatologii, chrystologii z soteriologią, charytologią, sakramentologią, trynitologią, protologią i eschatologią z mariologią. Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.



że skutkiem przyjęcia kategorii *communio* w eklezjologii świętość człowieka przedstawiona zostaje jako jego zjednoczenie z Bogiem, dokonujące się przez pośrednictwo Kościoła. Ponadto pojawia się także kwestia relacji osoby ludzkiej z poszczególnymi Osobami Bożymi jako bardzo istotny element wzrastania w owym zjednoczeniu. I wreszcie wyraźniej zarysowują się konsekwencje moralne i misyjne, wynikające z przyjętego daru świętości. Przez chrzest, w którym człowiek zostaje obdarzony udziałem w życiu Bożym<sup>631</sup>, dążenie do wzrastania w świętości, czyli zjednoczenia z Bogiem i z ludźmi, staje się darem, ale i zadaniem do realizacji. Wydaje się także, że eklezjologia *communio* poskutkowała dowartościowaniem – przynajmniej w wymiarze intuicyjnym (pośrednim) – kwestii odpowiedzialności człowieka za wspólnotę, zwłaszcza wspólnotę ludzką. Ze względu na uczestnictwo w misterium Trójcy człowiek zostaje włączony w zbawcze działanie Boga w świecie, co wiąże się ze współpracą ze Stwórcą, ale też z odpowiedzialną troską za powierzone mu stworzenie<sup>632</sup>.

W trzecim z omawianych okresów rozwoju polskiej eklezjologii daje się zauważyć dalszy konsekwentny rozwój kategorii *communio* oraz próbę przedstawienia w jej perspektywie całości refleksji o Kościele. Prócz tego, w dalszym ciągu omawiane jest spojrzenie na Eklezję jako na sakrament oraz misję w świecie. Ujęcia te cieszą się coraz większym pogłębieniem i próbą systematyzacji. Cechą charakterystyczną eklezjologii *communio* jest zakorzenienie jej w perspektywie trynitarniej, jednak zdecydowanie nowy element stanowi soteriologiczne ukierunkowanie tej kategorii. W konsekwencji daje to pewne połączenie *communio* z kwestią postrzegania Kościoła jako narzędzia zbawienia i wydaje się, że skutkuje to stopniowym formułowaniem katolickiej doktryny (a przynajmniej jej elementów) w kategoriach relacyjnych. Jeśli bowiem Eklezja zostaje przedstawiona jako *communio*, czyli zjednoczenie z Bogiem oraz z braćmi, to oznacza to, że skuteczność jej sakramentalnej natury nie umniejsza ani nie neguje konieczności osobistej, wolnej odpowiedzi człowieka na дарowaną łaskę. Efektem *communio* jest także spojrzenie na sakramenty, w których dokonuje się najpełniejsze i najskuteczniejsze zjednoczenie człowieka z Bogiem w perspektywie relacyjnej, co oznacza, następuje odejście od ich reistycznego pojmowania i próba

---

<sup>631</sup> KK 1.

<sup>632</sup> Wydaje się, że zagadnienie to wymaga jeszcze pogłębienia w polskiej teologii, choć kwestię tę – jako jedno z zadań Kościoła na trzecie tysiąclecie – podjął Jan Paweł II w liście *Novo millennio ineunte*.

przedstawienia ich jako spotkania, momentu najintensywniejszej komunikacji z Trójjedynym.

W związku z takim ukierunkowaniem refleksji eklezjologicznej postrzeganie powszechnego powołania do świętości wydaje się znajdować swoje właściwe miejsce w nauce o Kościele. Wpisane w całość rozważań eklezjologicznych staje się ono niejako spójnym elementem całości, a przez to wyraźnie wskazuje, że człowiek zostaje wprowadzony do Kościoła właśnie po to, by stał się świętym. To właśnie poprzez personalistyczne uzupełnienie eklezjologii wyraźniejsze jest jej połączenie z soteriologią, trynitologią oraz dane jest nowe światło na sakramentologię. Jednocześnie dowartościowanie osoby ludzkiej, jej istnienia i aktywnego uczestnictwa w Kościele, wydaje się skutkować postrzeganiem posłannictwa do świata właśnie jako zadania do zrealizowania poprzez współdziałanie konkretnego wiernego (niezależnie od stanu życia) z otrzymaną łaską. Łaskę rozumie się tutaj jako otrzymany przez wierzącego dar Ducha Świętego – relację z Trzecią Osobą Trójcy, która działając w człowieku, udziela mu przemieniającego uczestnictwa w życiu Bożym. Właśnie to uświęcające działanie Ducha sprawia, że człowiek w swoim codziennym postępowaniu staje się współpracownikiem Królestwa Bożego, to znaczy zostaje tym, który wprowadzając Boże panowanie w swoim życiu, we właściwy sposób korzysta z podarowanego mu stworzenia, będąc jego stróżem i opiekunem<sup>633</sup>.

Kolejne zatem spojrzenia polskich teologów na Eklezję od soboru watykańskiego II można przedstawić w następujący sposób, od: Ludu Bożego i sakramentu, dalej: sakrament – *communio* – misja, aż do *communio* – sakrament – misja – człowiek. Stałą kategorią silnie zaznaczoną w polskiej eklezjologii jest pojmowanie Kościoła jako sakramentu, zaś z dokonanych analiz wysuwa się wniosek, że *communio* właściwie przyczynia się do pogłębienia rozumienia sakramentalnej natury i nadaje jej rys zdecydowanie bardziej personalistyczny. Stąd należy zauważyć kolejną cechę polskiej eklezjologii – począwszy od soboru watykańskiego II jest to stopniowo coraz większe ukierunkowanie ku personalistycznemu pojmowaniu Kościoła<sup>634</sup>. Wydaje się, że właśnie ten zwrot ku osobowemu spojrzeniu na Eklezję,

---

<sup>633</sup> Por. Franciszek, Homilia podczas Mszy św. inaugurującej pontyfikat (Rzym, 19.03.2013), <http://kosciol.wiara.pl/doc/1491011.Inauguracyjna-homilia-papieza> (dostęp: 26.10.2016).

<sup>634</sup> Należy jednak zastrzec, że w polskiej teologii istnieje kilka sposobów pojmowania podejścia personalistycznego, o czym była mowa na początku rozdziału drugiego.

a co za tym idzie, wprowadzanie w refleksję teologiczną wątków antropologicznych, zaowocowało licznymi odniesieniami do praktyk pastoralnych, które czasem na marginesach, czasem jako komentarze bądź wnioski znalazły się w badaniach polskich teologów. To właśnie zorientowanie pastoralne należy do kolejnej z charakterystycznych cech polskiej eklezjologii posoborowej. Na koniec wyróżnić trzeba również bardzo widoczny rys polskiej refleksji o Kościele, którym jest dążenie do syntetycznego przedstawienia eklezjologii, to znaczny, możliwie szerokiego spojrzenia na Eklezję, z uwzględnieniem dorobku teologii fundamentalnej, nauczania soborowego oraz dogmatycznych ujęć. Próby takich syntez nie uniknęły niestety niebezpieczeństw pewnych problemów ze spójnością bądź zbyt uogólnień, niemniej również i ten kierunek wraz z rozwojem polskiej eklezjologii wydaje się coraz bardziej doskonalić, choć ciągle daje się odczuć braki w systematycznej refleksji o Kościele.

Podjmując próbę nakreślenia perspektyw dla rozwoju polskiej eklezjologii, autorzy dokonujący takich przedsięwzięć właściwie skupiają się na zauważanych problemach z życia Kościoła bądź wyzwaniach stawianych przez świat współczesny. Jako pewnego rodzaju wyzwanie dla Eklezji od zbliżającego się trzeciego tysiąclecia autorzy tacy jak I. Dec<sup>635</sup> oraz E. Ozorowski<sup>636</sup> wskazywali powszechne powołanie do świętości jako to zadanie, które stawiane jest całej wspólnotie Kościoła do zrealizowania. Co więcej wydaje się, że autorzy ci widzą w powszechnej świętości członków Eklezji pewnego rodzaju kierunek działalności duszpasterskiej, cel zadań pastoralnych czy wręcz streszczenie tego wszystkiego, czym Kościół jest. Stąd pojawiające się paralelne przedstawienie działalności duszpasterskiej (głoszenie słowa, udzielanie sakramentów oraz posługa miłosierdzia) z nakreśleniem wzrostu wiernego w świętości – przyjmuje on przez głoszone słowo prawdę o Chrystusie jednym Zbawicielu, w sakramentach zostaje uzdalniany do bycia darem dla innych i tym samym przemienia się na wzór Syna, w czynieniu miłosierdzia potwierdza się skuteczność dokonanej w nim przemiany<sup>637</sup>. Zatem dążenie wiernych do świętości

---

<sup>635</sup> I. Dec, *Wyzwanie dla Kościoła początku trzeciego tysiąclecia w świetle Listu apostolskiego Jana Pawła II „Novo millennio ineunte”*, w: *Kompas dla Kościoła trzeciego tysiąclecia. Materiały z XXXI Wrocławskich Dni Duszpasterskich oraz z XXIV Dni Kultury Chrześcijańskiej*, red. tenże, Papiński Wydział Teologiczny, Wrocław 2002.

<sup>636</sup> E. Ozorowski, *Kościół w Polsce 30 lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II*, Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyn – Łomża 14 (1996).

<sup>637</sup> Por. Dec, dz. cyt., s. 87-91.

stanować powinno odpowiedź Kościoła na problemy współczesnego świata, ponieważ według E. Ozorowskiego świętość to całkowita przemiana umysłu pod dyktando Ewangelii<sup>638</sup>. Na uwagę zasługuje bardzo integralne pojmowanie świętości – dotyczy ona wszystkich wymiarów życia i tylko jako taka może oddziaływać na porządek społeczny. Aby tak się stało, potrzeba, by człowiek wszedł na drogę odnawiania siebie (całego!) pod wpływem słowa Bożego, pozwolił się zewangelizować, nie tylko wiedział wiele o Kościele, ale rzeczywiście go doświadczył<sup>639</sup>, by zarówno on sam, jak i cała wspólnota Kościoła przeszła drogę od skupienia na sobie ku wyjściu do innych, od przerostu *actio* nad *contemplatio*, od zagubienia swojej tożsamości (duchowni, świeccy, konsekrowani) do odkrycia jej zgodnie z duchem nauczania soborowego, od braku zrozumienia istoty Kościoła do przeżywania *communio* w praktyce<sup>640</sup>. Kierunek rozwoju polskiej eklezjologii coraz wyraźniej zaznacza się jako dążenie do praktycznego przełożenia naukowych osiągnięć, tak by rzeczywiście duszpasterstwo służyło realizacji przez wiernych powszechnego powołania do świętości, a z kolei wzrost w świętości wiernych prowadził do przemiany porządku świata.

Charakteryzując polską eklezjologię, nie sposób pominąć kwestii, jak na rzeczywistość Kościoła oraz powszechnego powołania do świętości patrzą autorzy innych narodowości, przez co jeszcze wyraźniej ukaże się specyfika polskiej refleksji. Wśród publikacji, w których pojawia się zagadnienie świętości Kościoła i/lub powszechnego powołania do świętości w ramach studium nad Eklezją, można wymienić na przykład: W. Kaspera, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*<sup>641</sup>, Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*<sup>642</sup> czy Ch. Journeta *Kościół Chrystusowy. Teologia Kościoła*<sup>643</sup>. W pozycji *Kościół katolicki* W. Kasper prezentuje eklezjologię, wykorzystując w niej kategorie biblijne (Ciało Chrystusa, Oblubienica, Świątynia Ducha Świętego), jak również te zaproponowane

---

<sup>638</sup> Por. Ozorowski, *Kościół w Polsce...*

<sup>639</sup> J. Szymik, *Troska o syntezę. Eklezjologia u progu nowego tysiąclecia*, Ateneum Kapłańskie 125 (1995).

<sup>640</sup> Czaja, *Sobór Watykański II w testamencie*, s. 152-154.

<sup>641</sup> W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

<sup>642</sup> Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

<sup>643</sup> Ch. Journet, *Kościół Chrystusowy. Teologia Kościoła*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha Poznań – Warszawa – Lublin 1960.

przez Sobór Watykański II (Lud Boży, *communio*) oraz przedstawia Kościół w aspekcie jego misji w świecie. W duchu soborowym jest to także spojrzenie na Eklezję z wyraźną optyką trynitarną i mocnym docenieniem wątku pneumatologicznego. Autor stara się omówić możliwe wszystkie zagadnienia eklezjologii. W opracowaniu tym zagadnienie świętości Kościoła przedstawione zostaje z perspektywy nowotestamentalnej, w której rozumie się ją jako *communio sanctorum*, czyli posiadanie udziału w Ojcu, Synu i Duchu, co dokonuje się w dobrach zbawczych – słowie Bożym i Eucharystii. Dopiero na tej podstawie Kasper określa Kościół jako *communio sanctorum*, czyli wspólnotę świętych, którzy dlatego mogą się tak nazywać, gdyż nieustannie są uświęceni. Autor w omawianiu świętości Eklezji i jej członków posługuje się również kategorią świątyni Bożej uświęcanej przez mieszkającego w niej Ducha Świętego. W tą właśnie perspektywę wpisuje zagadnienie powszechnego powołania do świętości, przypominając jego nowotestamentalne źródło (por. 2 Kor 7,1: „Mając przeto takie obietnice, najmilsi, oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i ducha, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej”)<sup>644</sup>.

Do pneumatologicznego postrzegania świętości Kościoła nawiązuje również Y. Congar, stwierdzając, że świętość nie jest jakimś dodatkowym, akcydentalnym przymiotem Eklezji, ale odnosi się do samej jej istoty. Podkreśla przy tym bardzo wyraźnie istnienie obiektywnej świętości Kościoła, z którą człowiek może się zetknąć, wyznając wiarę i korzystając z sakramentów. Gwarancją tej obiektywnej świętości jest obecność Chrystusa Głowy i działanie Ducha Świętego. Congar zaznacza przy tym, że właśnie dlatego można zobaczyć „jawną świętość” wyrażoną w uczynkach członków Kościoła. Stają się zatem wierzący *sancti*, dlatego że trwają w *sancta Ecclesia*.

Zaznaczyć należy także omówienie kwestii świętości w pracy Ch. Journeta *Kościół Chrystusowy*<sup>645</sup>, w której autor poświęca temu zagadnieniu wiele miejsca. Journet postrzega świętość przede wszystkim w perspektywie chrystologicznej i charytologicznej. W związku z tym widzi on w człowieczeństwie Chrystusa (odwołując się do Tomasza z Akwinu) przyczynę narzędziową, przez którą przychodzi z wewnętrznego życia Trójcy łaska wyciskająca na Kościele, a przez Kościół na wszystkich wierzących, podobieństwo do Chrystusa. Podobieństwo to jest jednocześnie

---

<sup>644</sup> Kasper, dz. cyt., s. 205-207.

<sup>645</sup> Monografia ta utrzymana jest zdecydowanie duchu teologii neoscholatycznej.

zaproszeniem do uczestnictwa w Boskiej naturze (udziale w życiu Bożym), inaczej mówiąc do bycia synem w Synu, zatem inaczej łaska ta to dzieciństwo Boże, czyli właśnie synostwo. Autor wyciąga wniosek, że mając to uczestnictwo w życiu Bożym, upodabniając się do Syna, człowiek zostaje uzdolniony, by w Bożej światłości poznawać miłość Trójjedynego i tą właśnie miłością Go kochać<sup>646</sup>. Dla Journeta świętość człowieka stanowi zewnętrzny (w postaci uczynków) przejaw udziału w przyniesionej przez Chrystusa do Kościoła łasce<sup>647</sup>. Jednocześnie autor podkreśla, że właściwie świętość to naturalny i normalny stan funkcjonowania w Kościele (uczestnictwo chrześcijanina w wierze, sakramentach Kościoła, daje mu dostęp do łaski upodabniającej go do Chrystusa, dającej mu udział w życiu Bożym) i stwierdza, iż nie sposób mówić o zbawieniu chrześcijanina, traktując jego bycie w Kościele w sposób formalny; bez uczynków miłości wierzący nie ma zbawienia<sup>648</sup>.

Podsumowując przedstawione wyżej elementy eklezjologii uprawianej poza granicami Polski, należy zauważyć, że wyraźniej niż w pracach polskich teologów pojawia się w nich zastosowanie historycznego podejścia do dogmatyki (stąd liczniejsze odwołania do Pisma Świętego z uwzględnieniem *Sitz in Leben*, oraz do źródeł patrystycznych)<sup>649</sup>. Natomiast podobnie jak w polskiej eklezjologii zagadnienie świętości Kościoła zorientowane zostaje albo bardziej w kierunku chrystologicznym, albo pneumatologicznym. Na uwagę w tym miejscu zasługuje monografia Ch. Journeta – choć utrzymana w metodzie neoscholastycznej i napisana na krótko przed soborem watykańskim II, to jednak spojrzenie tego autora na zagadnienie świętości daleko przekracza myślenie o niej w odniesieniu do metody *via notarum*. Journet, omawiając świętość Eklezji, podejmuje przy tym kwestie takie, jak świętość w innych odłamach chrześcijaństwa, a także w religiach typu islam czy judaizm. Ponadto stara się w jej perspektywie przedstawić także hierarchiczną strukturę Kościoła czy zagadnienie apostołatu<sup>650</sup> oraz zastanawia się także nad problemem grzeszności członków Eklezji wobec istniejącej w niej świętości. W tej ostatniej sprawie warto przywołać fragment *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* J. Ratzingera, gdzie omówiona zostaje kwestia wiary

---

<sup>646</sup> Journet, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>647</sup> Tamże, s. 63.

<sup>648</sup> Tamże, s. 225.

<sup>649</sup> Podejście takie daje się zauważyć zarówno u Congara, jak i Kaspera.

<sup>650</sup> Por. Journet, dz. cyt., s. 236nn.



w Kościół i jego świętość. J. Ratzinger spogląda na świętość Eklezji z perspektywy jej sakramentalnej natury oraz Nowego Przymierza, stwierdzając, że można mówić o świętości Kościoła tylko dlatego, iż w Jezusie Chrystusie jako Głowie jest on nieustannie uświęcany<sup>651</sup>. Jednocześnie wyraźnie zaznacza fakt objawiania i nieustannego stykania się obecnej w Kościele świętości z grzesznością jego członków – przypomina przy tym ewangeliczną przypowieść o kłoku i pszenicy, które rosną razem aż do żniw. Jednak to wzajemne przenikanie się pomiędzy grzechem i świętością nie tyle dokonuje się pomiędzy poszczególnymi osobami, tak jakby jedni mieli być tylko święci, a drudzy grzeszni, ale jest wręcz nieustanną walką w każdym wierzącym, walką o Boży dar świętości<sup>652</sup>.

\* \* \*

Dokonana w niniejszym rozdziale analiza chronologiczna polskiej eklezjologii posoborowej pozwoliła zauważyć relację, jaka zachodzi pomiędzy refleksją o Kościele a pojmowaniem zagadnienia powszechnego powołania do świętości (rozumianego w skrócie jako po prostu świętość człowieka w Kościele). Z dorobku polskich teologów można wysnuć wniosek, że zagadnienie powszechnego powołania do świętości wrosło w polską refleksję o Kościele w związku z zgłębianiem pojęcia Kościoła jako sakramentu oraz uzupełnienie tej perspektywy o wymiar *communio*. Pierwsza z kategorii pozwoliła na dostrzeżenie nadprzyrodzonego wymiaru Eklezji, który wynika z zakorzenieniu jej w misterium Trójjedynego, a w związku z tym daje możliwość wprowadzania człowieka w udział w życiu Bożym. Ten aspekt podkreśla także druga z kategorii, *communio*, niemniej uzupełnia ona pojęcie sakramentu o wymiar wspólnotowy, co wydaje się być ważnym dopowiedzeniem, by w pełni przedstawić intuicję zawartą w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* w rozdziale o powszechnym powołaniu do świętości. Wydaje się przy tym, że kolejny krok dokonany w polskiej eklezjologii, polegający na dowartościowaniu misyjnej

---

<sup>651</sup> Ratzinger, dz. cyt., s. 360.

<sup>652</sup> Tamże. s. 363.



perspektywy Kościoła w świecie, jest wynikiem uzupełnienia refleksji o Kościele właśnie o perspektywę komunijną.

Z tych trzech aspektów polskiej eklezjologii sakramentu – *communio* – *missio* wyłania się obraz świętości człowieka jako tego, który przez włączenie w Kościół zostaje uświęcony przez zanurzenie w misterium Trójjedynego. Rozwija on otrzymany dar poprzez odpowiedź wiary i uczestnictwo w sakramentach, co z kolei nieustannie pomaga mu we wzrastaniu w świętości, do czego, jak się okazało, potrzebne staje się także doświadczenie komunii w wymiarze horyzontalnym, by faktycznie świętość człowieka mogła być pojmowana jako synonim doskonałej miłości (por. KK 39–40). Owocem tego komunijnego doświadczenia jest perspektywa misyjna wobec świata – człowiek powołany w Kościele odpowiada (podobnie jak cała wspólnota Kościoła) i realizuje swoją świętość także poprzez odpowiedzialność za świat, a w związku z tym i za *consecratio mundi*.

Na koniec wydaje się, że można wysnuć wniosek o roli uzupełnienia refleksji o Kościele o wymiar trynitarny. Spojrzenie na Trójjedynego jako na doskonałą *communio*, jednocześnie otwartą na stworzenie, a w związku z tym skutkującą zainicjowaniem zbawczej ekonomii, doprowadziło do pewnego przeniesienia tej logiki w obręb eklezjologii. Nadprzyrodzony wymiar Eklezji, wynikający z udziału w życiu Trójcy (*communio ecclesiarum* w *communio Trinitas*), daje jej sakramentalną właściwość, dzięki czemu może uczestniczyć w przekazywaniu daru zbawienia całemu światu. Na tej podstawie rysuje się też świętość człowieka – z udziału w życiu Bożym (*communio*) i we wspólnocie z braćmi, staje się dla świata skutecznym znakiem i narzędziem w przekazywaniu zbawienia. Co prawda logika ta nie wynika z chronologicznej perspektywy rozwoju eklezjologii, niemniej patrząc na poszczególne elementy i interpretacje różnych wymiarów Eklezji, daje się zauważyć taki właśnie przełożenie trynitologii na eklezjologię, a tę z kolei na postrzeganie kwestii powszechnego powołania do świętości.

## 4. Egzystencjalno-pastoralne wnioski

*„Świętość bowiem polega na miłości. Opiera się na przykazaniu miłości. Mówi Chrystus: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umilowałem” (J 15,12). I mówi jeszcze: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15,10).*

*Świętość jest więc szczególnym podobieństwem do Chrystusa. Jest podobieństwem przez miłość. Poprzez miłość trwamy w Chrystusie, tak jak On sam poprzez miłość trwa w Ojcu. Świętość jest podobieństwem do Chrystusa, które sięga tajemnicy Jego jedności z Ojcem w Duchu Świętym: Jego jedności z Ojcem przez miłość”<sup>653</sup>.*

Przedstawione w poprzednich rozdziałach historyczne punkty wyjścia, dogmatyczna istota i interpretacja oraz analiza i ocena polskiej posoborowej eklezjologii odnośnie do kwestii powszechnego powołania do świętości w Kościele miały na celu odpowiedzieć na następujące zasadnicze pytania. W rozdziale pierwszym było to pytanie o historyczny kontekst pojawienia się *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* na soborze watykańskim II, do którego odnosili się polscy teolodzy posoborowi, a także o wskazanie zarówno wcześniejszych relacji pomiędzy rozwojem eklezjologii a pojmowaniem świętości, jak i posoborowych wypowiedzi

---

<sup>653</sup> Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta – Adama Chmielowskiego (Kraków, 22 czerwca 1983 r.), <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/615/pos/12/haslo/mi%C5%82o%C5%9B%C4%87%20a%20%C5%9Bwi%C4%99to%C5%9B%C4%87> (dostęp: 22.11.2016).

Magisterium w tej kwestii. Z kolei rozdział drugi stanowił próbę odpowiedzi na pytanie o sposób rozumienia istoty Kościoła i powszechnego powołania do świętości w polskiej eklezjologii posoborowej. Celem tego studium było przyjrzenie się dogmatycznemu spojrzeniu na Eklezję oraz odszukanie związku tego ujęcia z egzystencją wierzącego w Kościele. Natomiast rozdział trzeci podjął zadanie przedstawienia rozwoju polskiej eklezjologii w porządku chronologicznym i ukazania wzajemnej zależności pomiędzy przyjmowaną wizją Kościoła a pojmowaniem świętości.

Niniejszy rozdział stawia sobie za cel zaprezentowanie odpowiedzi na pytania z jednej strony o drogę człowieka do świętości, a z drugiej – o narzędzia pastoralne, które obecnie wykorzystuje się lub powinno się wykorzystywać dla wspomagania wzrostu w świętości wszystkich wierzących. Rozdział stanowić będzie także ukazanie konsekwencji w układzie: wizja Kościoła – wpływ na duchowość wiernych oraz wizja Kościoła – zastosowania pastoralne, a także wizja Kościoła – aktualne wyzwania. W związku z powyższym rozdział będzie podzielony na dwa paragrafy. W pierwszym zostanie przedstawiona droga człowieka do świętości, poczynając od zaprezentowania ogólnych antropologicznych podstaw, poprzez omówienie wzrostu chrześcijanina w świętości, aż do odniesienia się do realizacji świętości w Kościele w wybranym stanie życia. Drugi paragraf stanowić będzie prezentację wniosków duchowościowo-pastoralnych oraz nakreślenie aktualnych problemów (w odniesieniu do refleksji o Kościele przedstawionej w całej wcześniejszej części pracy), które staną się być może wyzwaniem także dla eklezjologii.

Propozycja właśnie takiego układu rozdziału czwartego wydaje się być uzasadniona z kilku względów. Po pierwsze, już w pierwszym rozdziale dało się zauważyć, że sposób postrzegania Eklezji w historii miał bardzo poważne konsekwencje dla duchowości wiernych (duchownych, świeckich, konsekrowanych), zwłaszcza w przeżywaniu ich roli i miejsca w Kościele. Dlatego też po dokonaniu systematyzacji eklezjologii w rozdziale drugim oraz po krytycznej analizie w rozdziale trzecim, dalej wydaje się konieczne przedstawienie pewnego odwrotnego kierunku – już nie: jak Kościół uświęca człowieka, a raczej jak człowiek dąży w nim do świętości? Natomiast nie sposób pominąć kwestii, iż konsekwencje postrzegania Kościoła mają swoje odbicie w praktyce pastoralnej, a ta z kolei ma przecież służyć wzrostowi w świętości wiernych. Pytanie, które w tym miejscu się pojawia, brzmi: czy

rzeczywiście środki wykorzystywane w duszpasterstwie są owocem pastoralnego przełożenia nauki o Kościele? Być może, jak to daje się zauważyć przy polskiej recepcji soborowego nauczania, na pastoralne przełożenie trendów refleksji dogmatycznej potrzeba czasu. Niemniej zestawienie tych dwóch rzeczywistości jest konieczne w kontekście tematu powszechnego powołania do świętości, bo ogniwem pomiędzy teoretyczną refleksją o Kościele a komplementarnym z nią rozwojem duchowym człowieka są narzędzia duszpasterskie. Pytając o świętość człowieka w Kościele, nie można pominąć aktualnych wyzwań, przemian społecznych, ponieważ powszechność powołania zakłada także powszechność czasów, w których są one realizowane – a więc także i dziś.

## **4.1. Człowiek i jego droga do świętości w Kościele**

Pierwszy paragraf niniejszego rozdziału dotyczyć będzie szeroko rozumianego powołania człowieka do świętości oraz sposobów jej realizacji na wybranej przez siebie drodze. W związku z tym na początku zostanie zaprezentowany personalistyczny wymiar egzystencji człowieka, który staje się podstawą dla jego wejścia na drogę dążenia do świętości, jeszcze bez osadzenia jej w rzeczywistości Kościoła. Następnie ukazany będzie wspólny wszystkim ochrzczonym sposób postępowania i wzrastania w świętości w związku z przyjętym sakramentem chrztu. Na koniec zostaną omówione poszczególne drogi powołania do świętości, których realizacja służy pomocą w uświęcaniu się całej wspólnoty Kościoła.

### **4.1.1. Człowiek**

Przyjęta w antropologii teologicznej personalistyczna perspektywa spojrzenia na człowieka w konsekwencji obejmuje nie tylko aktualne doświadczenie ludzkiej kondycji wynikającej ze stworzenia, ale także pytanie o jego przyszłość, tę bliższą, jak i tę ostateczną. Uwzględniając postulat spoglądania na człowieka jako na osobę, jego egzystencję naturalną można scharakteryzować na podstawie następujących doświadczeń: kruchości/utrącalności własnego istnienia, potrzeby zawierzenia innym,

transcendencji. Doświadczenia te nie są wyizolowane z kontekstu otaczających człowieka światów – natury, rzeczy, a przede wszystkim osób, to właśnie w zetknięciu z tymi światami dokonuje się jego rozwój, doświadcza dynamizmu swojej egzystencji, która ciągle dąży do ostatecznego spełnienia, gdyż postrzega siebie jako ciągle niegotowego i nieukończonego. Osobowa natura człowieka swojego rozwoju i spełnienia doświadcza najpełniej w relacji miłości, czyli ukierunkowania ku drugiej osobie, od której chce przyjąć doświadczenie „bycia z” oraz „bycia dla”, by razem tworzyć i doskonalić świat<sup>654</sup>. W związku z tym z egzystencjalnego doświadczenia człowieka można wyciągnąć wniosek, że droga jego rozwoju, a właściwie jego naturalny sposób życia polega wręcz na konieczności istnienia drugiego, który staje się z jednej strony darem, a z drugiej wyzwala postawę „bycia dla”. Jednocześnie jest to także ukierunkowane na oddziaływanie na otaczającą rzeczywistość, dla jej przekształcania i doskonalenia na sposób, w najlepszym tego słowa znaczeniu, ludzki.

Podstawą dla każdej religii stają się wspomniane wyżej doświadczenia człowieka, która z jednej strony jest potrzebą wskazania ostatecznego celu egzystencji, a z drugiej spotkania osoby, zaspokajającej pragnienie relacji opartej o jego (człowieka) transcendentną naturę. I choć obie te potrzeby wynikają z natury osoby ludzkiej, to jednak naturalne skierowanie człowieka ku wszystkiemu co dobre, ku transcendencji nie wystarczy do zaistnienia religii. Natomiast tylko gdy człowiek świadomie i dobrowolnie zgodzi się na podporządkowanie swojego życia Absolutnemu Dobru, wtedy religia pojawia się jako droga do ostatecznego spełnienia<sup>655</sup>. Przykładami różnego rodzaju pojmowania ideałów człowieka mogą być religie starożytne, z którymi w sposób pośredni bądź bezpośredni konfrontowało się chrześcijaństwo. Dla przykładu zostaną przywołane ideały (świętość) człowieka w następujących religiach: starożytnego Egiptu, Zaratusztrianizmu, starożytnej Mezopotamii, Greków oraz Rzymian.

W Egipcie ideał człowieka propagowany w religii polegał na prowadzeniu życia cichego, spokojnego, cierpliwego, w odniesieniu do relacji względem członków społeczności najwyżej były cenione uczciwość (sprawiedliwość, prawdomówność, szczerść) oraz wspaniałomyślność. Tak przeżyte życie człowieka skutkowało

---

<sup>654</sup> Zdybicka, dz. cyt., s. 196-197.

<sup>655</sup> Tamże, s. 198.

otrzymaniem pośmiertnej nagrody, co w konsekwencji sugerowało, że zachodzi tu proces samozbawiania jednostki<sup>656</sup>. Z kolei starożytna religia ludów irańskich (Zaratusztranzizm) postrzegała ideał człowieka w jego odniesieniu do bóstwa dobrego. Człowieka dokonywał wyboru jednego z bóstw – dobrego lub złego – i zobowiązywał się do naśladowania go. Jednocześnie na postrzeganie ideału osoby oddziaływało przekonanie o zbliżającym się końcu czasów, a w związku z tym pojawiała się potrzeba zbawiciela, rozumianego nie politycznie, a jako odzwierciedlenie wszelkich cnót prawości i sprawiedliwości. Zatem sam człowiek postrzegany był jako istota obdarzona wolnością, mająca nieśmiertelną duszę i ponosząca odpowiedzialność za swoje czyny. Ideał człowieka zdecydowanie odnosił się do wymiaru etycznego (dobre czyny za życia skutkowały zbawieniem), polegającego na pełnieniu dobrych czynów oraz unikaniu skalania (brak pojęcia grzechu skutkowało dbałością o czystość rytualną)<sup>657</sup>.

W starożytnych religiach mezopotamskich niezwykle istotną podstawą religii było przekonanie o podporządkowaniu całej rzeczywistości boskim interwencjom. Dlatego też wszelkie czynności dnia codziennego, aby przebiegały w sposób pomyślny, pełne były czarów i różnych magicznych odniesień, które miały za cel zyskać przychyłność bóstwa. Ideał człowieka w tej perspektywie polegał na skrupulatnym wypełnianiu procedur magicznych, brak spodziewanych rezultatów w jakiegokolwiek dziedzinie życia przypisywany był niedociągnięciom rytualnym<sup>658</sup>.

Religia Greków posiadała trzy charakterystyczne rysy: wotywność polegająca na błaganiu bóstw o pomyślność; misteryjność – oparte na orfizmie przekonanie, że upadła boska zasada mieszka w człowieku i potrzebuje wyzwolenia; urzędowość – rytualność kultyczna obecna była w całym życiu społecznym, przejawiała się w braku emocjonalności, a pod wpływem stoicyzmu propagowano statyczne, zrównoważone podejście do świata<sup>659</sup>. Pod tymi wpływami znalazła się również religia Rzymian, która

---

<sup>656</sup> A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes) Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 99-101.

<sup>657</sup> Tamże, s. 103-105.

<sup>658</sup> Tamże, s. 106-107.

<sup>659</sup> Tamże, s. 108, 111, 112.

razem z wierzeniami Greków z czasem coraz wyraźniej ulegała interioryzacji doświadczenia religijnego, nieufności wobec świata oraz monoteizacji<sup>660</sup>.

Z wyżej omówionych różnych sposobów postrzegania religijnych ideałów człowieka można zauważyć pewne cechy, które znalazły swoje miejsce również w chrześcijańskim pojmowaniu świętości. Należą do nich: wolna wola, osobista odpowiedzialność, etyczny wymiar życia, związek z bóstwem i naśladowanie go oraz jakaś forma zaangażowania społecznego. Natomiast niewątpliwie zupełnym novum chrześcijańskiego pojęcia świętości jest uwzględnienie silnych więzów międzyludzkich i wspólnotowych. W przeciwieństwie do religii starożytnych politea odnosząca się do zaangażowania społecznego już w judaizmie została odniesiona przede wszystkim do rodziny, co następnie zostało przejęte przez chrześcijaństwo. Z uwypukleniem społecznej, ale przede wszystkim religijnej roli rodziny wiąże się przypisywanie jej obowiązku przekazania kolejnemu pokoleniu wiary, a tym samym wychowanie w niej dzieci. Od rodziny, jako pierwszego miejsca realizacji zaangażowania społecznego, kolejnym etapem jest ekonomiczna troska o innych członków społeczności, których określa się jako ubogich<sup>661</sup>. Zatem zarówno miłość względem najbliższych, członków rodziny, jak i wobec tych, którzy się źle mają, stały się dla świata nowymi ideałami świętości, jakich wcześniej nie znano.

Z perspektywy chrześcijańskiej rozwój człowieka polegający na skierowaniu ku Absolutnemu dobru kryje się pod pojęciem dążenia do świętości – Bóg staje się źródłem, ale i celem spełnienia osoby. Synonimem pojęcia świętości jest więc w tej perspektywie doskonałość rozumiana jako osiągnięcie przez osobę ludzką maksymalnego rozwoju poznania i woli skierowanej ku Bogu. W odniesieniu do naturalnej religijności owe dobrowolne akty człowieka noszą w sobie pewnego rodzaju fragmentaryczność (co zostało wskazane wyżej), nie obejmują wszystkich działań osoby. Natomiast w chrześcijaństwie człowiek skierowany ku Bogu, pragnący w Nim znaleźć partnera do relacji, nie tyle doświadcza Jego obecności obok siebie, podobnie jak ma się to w przypadku spotkania z drugim człowiekiem, ale może spotkać się z Nim w sobie. Stąd bierze początek nowa egzystencja człowieka, spełnia się Pawłowe „teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. Jest to zarazem uczestnictwo człowieka

---

<sup>660</sup> Tamże, s. 114.

<sup>661</sup> Tamże, s. 119-120.



w życiu Boga, jak i zamieszkanie Boga w człowieku, co staje się źródłem dla nowego dynamizmu życia osoby. Łaska zjednoczenia z Bogiem przemienia ludzką aktywność, nadaje jej charakter nadprzyrodzony i prowadzi do przebóstwienia tak, by cała egzystencja została uduchowiona<sup>662</sup>. Co oznacza – skierowana ku Bogu i zgodna z Jego wolą, upodobniona do Jego stylu życia. Człowiek zatem doświadcza, jak istnienie, które otrzymał, zależne jest od Boga, który go stworzył jako swojego partnera do dialogu, ale też odkupił, by na nowo stworzyć więź przyjaźni. Staje się zatem jasne, że zarówno perspektywa stworzenia, jak i odkupienia człowieka przypominają mu o jego zależności od Stwórcy, a tym samym o przygodnym charakterze ludzkiej egzystencji. W związku z tym świętość osoby przejawia się jako dar Bożego, już pierwotnego, wezwania do dialogu<sup>663</sup>, czyli nie tylko do odbioru, ale również do współuczestnictwa. Efektem tego jest także powierzenie człowiekowi zadania polegającego na przemianie świata, a przez doświadczenie odkupienia również i w tej misji osoby zostają wyposażone we wszelkie środki, by spełniane obowiązki przepełniane były wartościami chrześcijańskimi<sup>664</sup>.

Należy zatem w związku z przedstawioną wyżej antropologią zastanowić się, jak na tę kondycję człowieka odpowiada rzeczywistość Eklezji, w której przecież dokonuje się uświęcenie wiernych. W pierwszej kolejności należy przypomnieć, że Kościół podobnie jak każdy poszczególny człowiek jest darem, to znaczy pochodzi z inicjatywy Bożej<sup>665</sup>. Zatem wejście do wspólnoty Kościoła przez sakrament chrztu nie stanowi jakiegoś sprawdzianu wstępnego dla potencjalnego chrześcijanina, ale jest momentem Jego wszczęcia w życie Trójcy Świętej<sup>666</sup>. Otrzymane wówczas nowe życie nie polega na niczym innym jak na przyjęcie daru życia Bożego, czyli jeszcze inaczej – życiu człowieka w zjednoczeniu z Chrystusem<sup>667</sup>. Jest to przy tym włączenie w obiektywną świętość Ludu Bożego<sup>668</sup>, a cechą charakterystyczną dla tej obiektywności stanowi jej nieodwracalność – wszczęcie w Lud to droga w jedną

---

<sup>662</sup> Zdybicka, dz. cyt., s. 200-202.

<sup>663</sup> M. Rusecki, *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II*, w: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II...*, s. 52.

<sup>664</sup> Tamże, s. 53.

<sup>665</sup> J. Stroba, *Nadzwyczajny Synod Biskupów*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II...*, s. 20.

<sup>666</sup> A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła...*, s. 190.

<sup>667</sup> Misiurek, *Wierzę w Kościół święty*.

<sup>668</sup> Śliwiński, dz. cyt., s. 229.

stronę, niezależnie od późniejszych decyzji człowieka. W tej perspektywie koniecznie trzeba zaznaczyć, że ochrzczeni, którzy po przyjęciu chrztu jednak upadają, są dalej w organizmie wspólnoty, niemniej jednak jako martwe członki i gdyby przy tym Kościół nie był jak dobrze wyposażona klinika, z pewnością mogliby umrzeć<sup>669</sup>.

Przy tej okazji należałoby zwrócić uwagę jeszcze na jeden problem. Jeśli jak zostało wspomniane w rozdziale drugim, pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego sprawia, że jego ramy nie zamykają się bezwzględnie za wszystkimi, którzy są wcieleni do Kościoła rzymskokatolickiego oraz że również osoby nieochrzczone doświadczają jakieś formy zjednoczenia z Chrystusem na mocy faktu Wcielenia<sup>670</sup>, a także działania Ducha Świętego<sup>671</sup>, to pojawia się pytanie, czy możliwe jest dążenie do świętości (i jej ostateczne osiągnięcie) także bez przyjęcia chrztu – skoro chrzest włącza w życie Trójcy – źródło świętości? Za pozytywną odpowiedzią na to pytanie przemawia obecne w nauczaniu Kościoła przekonanie o możliwości zbawienia mimo braku przyjęcia chrztu<sup>672</sup>. Ponadto kolejnym argumentem jest fakt, że przecież Bóg nie posiada ograniczenia dla swojego działania, a zostawiony w Kościele porządek sakramentalny stanowi dar oraz namacalne doświadczenie uświęcającego działania Trójcy. Przykład niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny pokazuje, że skoro łaska odkupienia może działać uprzednio, to zapewne nie jest też ograniczona tylko do materii i formy sakramentalnej. W związku z czym należałoby stwierdzić, iż jeśli ze strony uświęcającego działania Boga nie istnieją przeszkody nie do pokonania, by udzielać łaski, to okazuje się, że decydującym komponentem zbawienia (ściślej: świętości) jest odpowiedź człowieka. Pozytywna bądź negatywna odpowiedź człowieka przesądza o jego świętości lub nie, ponadto staje się jasne, iż nawet sakramentalne, szczególne konsekrowanie osób do służby w Kościele nie zwalnia od osobistej odpowiedzi na współpracę z łaską ku świętości.

Natomiast w odniesieniu do ochrzczonych trzeba wskazać na konsekwencje przyjętego w chrzcie daru świętości. Po pierwsze, otrzymana w sakramencie świętość sprawia, że stan doskonałości (świętości) jest naturalnym stanem życia Kościoła. W związku z czym dążenie do świętości, czyli coraz głębszego uczestnictwa w życiu

---

<sup>669</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 78-79.

<sup>670</sup> KDK 22.

<sup>671</sup> Tamże.

<sup>672</sup> KK 13.

Trójcy (przemiany serca) staje się zwyczajnym obowiązkiem wszystkich wiernych, wynikającym z przyjętego chrztu<sup>673</sup>. Po drugie, dążenie do świętości ściśle związane jest z wszelkimi rodzajami apostołstwa, ponieważ jeśli ma ono charakter prawdziwie chrześcijański, to stanowi naturalny efekt zjednoczenia z Chrystusem, a zarazem apostołstwo wynikające z troski o zbawienie innych staje się sposobem i narzędziem pogłębienia osobistej świętości<sup>674</sup>. I wreszcie ci, którzy osiągnęli już maksymalne zjednoczenie z Chrystusem, a których Kościół rozpoznaje jako swoich świętych, są namacalnym dowodem na sakramentalną naturę Eklezji, ponieważ stają się znakiem zbawczego działania Boga pośród Ludu, ale też skutecznym narzędziem przekazywania go całemu światu<sup>675</sup>.

#### **4.1.2. Droga**

Wspólna wszystkim ochrzczonej drodze do świętości przebiega najpierw w stanie świeckim. Niezależnie od późniejszych wyborów, przyjętych święceń bądź złożonych ślubów, jakąś część swojego życia człowiek żyje jako świecki członek Ludu Bożego. Dlatego też przedstawienie dążenia osoby do świętości w Kościele zostanie rozpoczęte od wspólnego wszystkim doświadczenia, czyli od życia w świecie.

Początkiem drogi każdego chrześcijanina do świętości jest wspominany już wcześniej chrzest. Ten moment decydujący w życiu chrześcijanina jednocześnie wskazuje charakter drogi realizowanej w chrześcijaństwie – jest ona ściśle związana z materialnym wymiarem rzeczywistości. Bóg posługuje się materią, by dokonać zbawienia, na co najpierw wskazuje cielesność Chrystusa, a następnie widzialność wspólnoty Kościoła, który w materialnych znakach i poprzez osoby ludzkie przekazuje to Chrystusowe zbawienie<sup>676</sup>. Przyjęcie chrztu przez katechumena to od strony Boga udzielającego łaski odpuszczenie grzechów, uczynienie go dzieckiem Bożym, włączenie w Kościół, ale też z perspektywy człowieka wyznanie wiary oraz zobowiązanie do

---

<sup>673</sup> A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła...*, s. 190.

<sup>674</sup> Balter, *Powszechne powołanie do świętości*, s. 4-5.

<sup>675</sup> Misiurek, *Wierzę w Kościół święty*, s. 121.

<sup>676</sup> Z. Perz, *Zobowiązujące wezwanie sakramentów*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, s. 274.

prowadzenia chrześcijańskiego stylu życia<sup>677</sup>. W odniesieniu do pozostałych sakramentów<sup>678</sup> należy zauważyć, że oprócz udzielonej wierzącemu łaski dokonuje się również jego wzrost w wierze oraz kształtuje się on jako chrześcijanin. I choć ze względu na skuteczność sakramentów nie ma wątpliwości co do rzeczywistej ontycznej przemiany wierzącego, to jednak do jej ujawnienia konieczne są oprócz cnót teologalnych otrzymanych na chrzcie, także cnoty moralne, nabywane na drodze praktyk ascetycznych<sup>679</sup>. Inaczej mówiąc, od momentu chrztu, czyli wszczęcia w Chrystusa, rozpoczyna się droga do przeobcowienia człowieka, jednak by mogło ono nastąpić, wymagane jest zaangażowanie całej osoby. Stają się zatem sakramenty z jednej strony działaniem łaski, a z drugiej zobowiązaniem do realizacji, ponieważ przez nie to Chrystus zostaje podstawową i każdą inną normą dla życia moralnego<sup>680</sup>. Co ważne, z perspektywy duchowości chrześcijańskiej sakramenty nadają jej podstawowe

---

<sup>677</sup> Tamże, s. 273.

<sup>678</sup> Działanie poszczególnych sakramentów w życiu wierzącego konstytucja dogmatyczna o Kościele omawia w nr 11: „Wierni, przez **chrzest** wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła. Przez sakrament **bierzmowania** jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronięcia jej. Uczestnicząc w **Ofierze eucharystycznej**, tym źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie, w ten sposób zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię świętą, wszyscy biorą właściwy sobie udział w czynności liturgicznej, niejednakowo, lecz jedni tak drudzy inaczej. Posileni zaś w świętej Komunii Ciałem Chrystusowym, w konkretny sposób przedstawiają jedność Ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament. Ci zaś, którzy przystępują do **sakramentu pokuty** otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą. Przez **święte chorych namaszczenie** i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił (por. Jk 5,14-16), a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa (por. Rz 8,17, Kol 1,24, 2 Tm 2,11-12, 1 P 4,13), przysparzali dobra Ludowi Bożemu. A znów ci, którzy wśród wiernych oznaczeni są przez **święcenia kapłańskie**, ustanawiani są w imię Chrystusa, aby karmili Kościół słowem i łaską Bożą. Wreszcie małżonkowie chrześcijańscy na mocy **sakramentu małżeństwa**, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą (por. Ef 5,32), wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa dla zdobycia świętości, a tak we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego (por. 1 Kor 7,7). Z małżeństwa chrześcijańskiego bowiem wywodzi się rodzina, a w niej rodzą się nowi obywatele społeczności ludzkiej, którzy dzięki łasce Ducha Świętego stają się przez chrzest synami Bożymi, aby Lud Boży trwał poprzez wieki. W tym domowym niejako Kościele rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne. Wyposażeni w tyle i tak potężnych środków zbawienia, wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, który na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec doskonały jest”.

<sup>679</sup> Perz, dz. cyt., s. 281-283.

<sup>680</sup> Tamże, s. 288-292.

punkty odniesienia, ponieważ ustalają fundamentalną relację chrześcijanina z Osobami Bożymi. Wobec Ojca człowiek zaproszony zostaje do bycia dzieckiem Bożym; w odniesieniu do Ducha Świętego poddaje się Jego kierującemu, umacniającemu i inicjującemu działaniu; natomiast w odniesieniu do Syna sakramentalne upodobnienie powinno skutkować przemienionym na Jego wzór stylem życia<sup>681</sup>.

Przyjęty przez chrześcijanina chrzest i wynikające z niego zjednoczenie z Chrystusem skutkują uczestnictwem wierzącego w funkcji Chrystusa<sup>682</sup> jako kapłana, proroka i króla. Uczestnictwo to z jednej strony jest ontologicznym uzdolnieniem przez łaskę sakramentu, a z drugiej postawą i zdaniem do zrealizowania w życiu każdego wierzącego<sup>683</sup>. W związku z uczestnictwem każdego z członków wspólnoty w *tria munera Christi* zostają oni zaproszeni do rozwijania swojego podobieństwa do Chrystusa zarówno wewnątrz, jak i poprzez wynikające z nich posłannictwo<sup>684</sup>.

Realizacja funkcji kapłańskiej Chrystusa wyraża się poprzez przyjęcie postawy ofiarnej i posłusznej miłości człowieka wobec Ojca oraz postrzegania swojego życia jako ofiary składanej za braci<sup>685</sup>. Jest zatem istotą kapłaństwa powszechnego nieustanne przedstawianie i ofiarowywanie siebie i świata Ojcu, co jednocześnie staje się egzystencjalnym spełnieniem osoby<sup>686</sup>, która odnajduje siebie, gdy składa bezinteresowny dar z siebie<sup>687</sup>. Nieustannym źródłem do realizacji tego ofiarowywania się Ojcu jest uczestnictwo w Eucharystii, w której wszyscy na mocy chrzcielного kapłaństwa powszechnego zostają przez Chrystusa umocnieni i uzdalniani do składania siebie w ofierze<sup>688</sup>. Przy czym należy zwrócić uwagę na konieczność przygotowania wiernych do owocnego uczestnictwa w liturgii tak, by byli jej aktywnymi uczestnikami, zarówno w ramach wyznaczonych dla nich posług, jak i w wewnętrznym przeżywaniu. Jednocześnie szerszym rozumieniem realizacji kapłańskiej funkcji

---

<sup>681</sup> Tamże, s. 289.

<sup>682</sup> W tekście łacińskim konstytucji dogmatycznej o Kościele w odniesieniu do trzech funkcji Chrystusa pojawia się zwrot: *tria munera Christi*, w l. poj. *munus*, tłumaczy się jako „władza” bądź „funkcja”. Oprac. za: Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 193.

<sup>683</sup> Tamże, s. 192.

<sup>684</sup> Tamże, s. 233.

<sup>685</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 139.

<sup>686</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 196.

<sup>687</sup> KDK 24.

<sup>688</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 158.

poprzez uczestnictwo w liturgii jest przyjmowanie sakramentów, poprzez które wierzący uczestniczy w dziele Chrystusowego odkupienia, a przez to korzysta z jego owoców<sup>689</sup>, czyli uświęcenia<sup>690</sup>. Stąd jasnym staje się zależność pomiędzy uczestnictwem w kapłańskiej funkcji Chrystusa a dążeniem do świętości wiernego – kapłaństwo powszechne ukazuje się w tym kontekście jako droga do stawania się świętym. Należy zauważyć, że kształtowanie poprzez życie sakramentalne postawy daru z siebie skutkuje niejako rozciągnięciem tej postawy także na całą egzystencję chrześcijanina. W związku z tym kapłańska funkcja realizuje się także w każdej modlitwie wierzącego, ponieważ zawsze posiada ona rysy jakiegoś ofiarowania Ojcu siebie oraz innych stworzeń<sup>691</sup>. Jednocześnie zawsze, w każdej kapłańskiej działalności człowieka, podstawą jest zjednoczenie z Chrystusem, od którego pochodzi każda skuteczność składanej ofiary. Tak, że gdy wierzący modlą się, to sam Chrystus się w nich modli, gdy cierpią, On w nich cierpi. W związku z tym wszystko co jest kultem chrześcijańskim i służbą bliźniemu stanowi realizację kapłaństwa powszechnego<sup>692</sup>.

Funkcja prorocka, w którą włączony został cały Lud Boży, oznacza w sensie najbardziej podstawowym i ogólnym odpowiedzialność wszystkich wierzących za prawdę objawioną<sup>693</sup>. Podstawą dla tej odpowiedzialności jest zmysł wiary udzielony wspólnocie wierzących. Dopiero biorąc pod uwagę ten wspólny wszystkim zmysł wiary, można rozróżniać różne formy realizacji odpowiedzialności za prawdę objawioną. W związku z tą wspólną wszystkim odpowiedzialnością przestaje być zasadny podział na Kościół nauczający i Kościół słuchający, gdyż nawet posłuszeństwo wobec postanowień Magisterium jest wyrazem aktywnego zaangażowania właśnie w odpowiedzialność za prawdę<sup>694</sup>. Dalej trzeba zauważyć, że odpowiedzialność za prawdę objawioną związana jest w ogóle z poszukiwaniem i odpowiedzialnością za prawdę, której osiągnięcie stanowi cel ludzkiego rozumu. Z tego też powodu wszyscy wierni wezwani są do kształcenia i wychowania (poprzez zaangażowanie w szkolnictwo, różne stopnie edukacji) zarówno siebie, jak i innych, właśnie w związku

---

<sup>689</sup> Por. KL 59.

<sup>690</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 205-206.

<sup>691</sup> Tamże, s. 210.

<sup>692</sup> Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 140.

<sup>693</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 213.

<sup>694</sup> Tamże, s. 213.



z tym naturalnym dążeniem człowieka do prawdy<sup>695</sup>. Realizacja funkcji prorockiej zakłada również właściwą każdemu wierzącemu drogę do głoszenia Ewangelii. I tak, choć przepowiadanie słowa Bożego w czasie liturgii zarezerwowane jest dla duchownych, to zarówno świeccy, jak i osoby konsekrowane mogą i są wezwani do głoszenia w swoich środowiska, ale też poprzez katechezę czy inne formy zaangażowania duszpasterskiego<sup>696</sup>. I wreszcie odpowiedzialność za prawdę realizuje się poprzez zaangażowanie w środki społecznego przekazu<sup>697</sup>, wymagają one zarówno od autorów informacji, jak i odbiorców moralnego poczucia odpowiedzialności za przekazywane informacje<sup>698</sup>.

Ostatnia z funkcji, *munus regaliae*, jest przede wszystkim doświadczeniem królewskiej wolności<sup>699</sup>, która polega na zapieraniu się siebie i pokonywaniu grzechu<sup>700</sup>, co w znaczeniu moralnym uważa się za przejaw świętości subiektywnej. W aspekcie realizacji misji królewskiej, królewskie panowanie posiada za wzór Chrystusa – Sługę, przez co rozumiane jest jako służba Chrystusowi w bliźnich<sup>701</sup> oraz naśladowanie Go i taki sposób przekształcania porządku społecznego, politycznego, gospodarczego, by był on zgodny z Ewangelią<sup>702</sup>. Królewska funkcja związana jest bezpośrednio z panowaniem nad stworzeniem, co oznacza posłannictwo wobec rzeczywistości stworzonej, polegające na poznaniu i doskonaleniu dzieła stworzenia. By jednak owo poznanie i doskonalenie stworzenia miało rysy Chrystusowego panowania, konieczne jest, aby podejmowane było w łączności z pierwszym znaczeniem królewskiej funkcji – czyli z samopanowaniem nad sobą – tak, by wraz z rozwojem materialnym, szedł w parze również i rozwój moralny człowieka<sup>703</sup>.

Specyfiką świeckiego stanu jest codzienność życia w świecie, która jak się okazuje według Konstytucji dogmatycznej o Kościele również stanowi drogę do świętości. Więcej nawet: z perspektywy duchowości chrześcijańskiej można

---

<sup>695</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>696</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*.

<sup>697</sup> Do których dziś należą także różnego rodzaju media społecznościowe.

<sup>698</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 223.

<sup>699</sup> Por. KK 36.

<sup>700</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 226.

<sup>701</sup> Tamże, s. 228.

<sup>702</sup> Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, s. 159.

<sup>703</sup> Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 230.



i w codziennym życiu iść drogą podążającą do doświadczenia mistycznego. Mistyka chrześcijańska jest bowiem uważana za „doświadczalny aspekt świętości”<sup>704</sup>, ponieważ jej centrum stanowi pełne zjednoczenie człowieka z Trójjedynym. W związku z tym poprzez drogę ascezy, codziennej kenozy, rozwoju życia chrześcijańskiego z uwzględnieniem wszystkich wymiarów egzystencji, czyli aspektu wolitywnego, świadomościowego, emocjonalnego, cielesnego, duchowego, człowiek prowadzony jest do dojrzałej miłości, w której następuje jego zjednoczenie z Bogiem<sup>705</sup>. Mistyka codzienności oznacza zatem dążenie do jedności z Bogiem przy jednoczesnym życiu w świecie. Niemniej do jej wzrostu konieczne jest karmienie się słowem Bożym, uczestnictwo w liturgii, świadectwo bezinteresownej miłości oraz otwartość na drugiego człowieka, co przejawia się również w postawie gotowości do dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego<sup>706</sup>.

Jednocześnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele zachęca wszystkich wierzących do praktyki rad ewangelicznych, a jak pokazuje historia Kościoła, sposób ich realizacji zazwyczaj był reakcją na pojawiające się w kulturze trendy. Również i w perspektywie świeckiego stylu życia rady ewangeliczne są elementem składowym powszechnego (czyli inaczej: zwyczajnego) dążenia do świętości<sup>707</sup>. Widocznym przejawem rady posłuszeństwa staje się dla dzisiejszej kultury postawa wytrwałości i opowiadania się za prawdą objawioną, przeciwko takim trendom proponowanym człowiekowi, które zniekształcają zamierzony przez Stwórcę porządek świata (zwłaszcza wszystkiemu, co zagraża ochronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci). Rada ubóstwa wyraża się w egzystencji współczesnego chrześcijanina w opieraniu się narzucanemu przez kulturę hedonistycznemu i konsumpcjonistycznemu stylowi życia<sup>708</sup>. W związku z czym, jak cechą popkultury jest jej dostępność dla każdego, tak zwyczajna, powszechna świętość, ze swą radą ubóstwa powinna być praktyką wszystkich wierzących. I wreszcie rada czystości przejawia się w każdym działaniu, które promuje godność człowieka jako osoby, nierozzerwalność małżeństwa,

---

<sup>704</sup> A. Napiórkowski, *Mistyka w codzienności: postulaty dla reformy i rozwoju Kościoła*, Studia Nauk Teologicznych 6-7 (2011-2012), s. 80.

<sup>705</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>706</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>707</sup> Z. Wanat, *Zwyczajna świętość*, Studia Nauk Teologicznych 6-7 (2011-2012), s. 87-88.

<sup>708</sup> Tamże, s. 89.

postrzeganie i rzeczywiste bycie rodziny jako Kościoła domowego, w których wychowuje się przyszłych świętych chrześcijan<sup>709</sup>. Wierni zatem zachęeni są do naśladowania Chrystusa ubogiego, posłusznego, czystego, ale także jako „Emmanuela”, Boga będącego z ludźmi. Dlatego też powinni oni również pielęgnować w sobie postawę solidarności z całą rodziną ludzką<sup>710</sup>.

Na koniec należy podkreślić także, jako składowy element realizacji powołania do świętości w świeckim stanie życia, szeroko rozumianą konieczność zaangażowania w rzeczywistość doczesną. Dzięki dowartościowaniu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II wspólnotowego wymiaru Kościoła zostało przewyżczone indywidualistyczne podejście do zbawienia, co w konsekwencji skutkowało postrzeganiem świata w perspektywie wspólnoty ludzkiej i realizacji wobec niego misji przekazywania zbawienia<sup>711</sup>. Stąd obecne w dokumentach soborowych<sup>712</sup> sugestie zaangażowania świeckich w działalność społeczną, polityczną, gospodarczą, wynikają z samej misji Kościoła. Nie może on odgradzać się od problemów świata, ponieważ ze swej natury jest także świecki, w tym znaczeniu, że wpisany w porządek doczesny – wszyscy członkowie wspólnoty Kościoła korzystają lub cierpią przez panujące w świecie układy społeczne.

Najbardziej podstawowym przejawem zaangażowania w rzeczywistość stworzoną jest praca wykonywana przez każdego wierzącego. Staje się ona drogą do świętości, o ile w intencji i sposobie działania pracującego daje się zauważyć, że jest ona czynem miłości wobec bliźniego<sup>713</sup>. Ponadto już sam fakt Wcielenia pokazał kierunek realizacji zbawienia, które dokonuje się w konkretnym czasie, miejscu, z poszanowaniem danej kultury. W związku z tym doszło do połączenia nakazu wynikającego ze stworzenia („czyńcie sobie ziemię poddaną”, por. Rdz 1,28) i przekazanej misji zbawienia. Zatem zaangażowanie świeckich w sprawy porządku doczesnego staje się ważnym elementem wypełniania misji zbawienia wobec świata<sup>714</sup>, to przez nich dociera ono także do tych, którzy nie zostali wcieleni w organizm Kościoła.

---

<sup>709</sup> Tamże, s. 96.

<sup>710</sup> J. Gocko, *Miejsce i zadania świeckich w urzeczywistnianiu się Kościoła w świecie*, *Seminare* 20 (2004), s. 339.

<sup>711</sup> Tamże, s. 331.

<sup>712</sup> KK, KDK, DA.

<sup>713</sup> Olejnik, dz. cyt., s. 268.

<sup>714</sup> Gocko, *Miejsce i zadania...*, s. 334-335.

Ponadto ewangeliczna przemiana porządku społecznego pozwoli również na to, że stanie się on pomocny w drodze do świętości osób tworzących daną społeczność. Aby jednak się tak stało, potrzebny jest wzrost w świętości każdej, indywidualnej osoby, ponieważ tylko w taki sposób nastąpi skuteczna transformacja świata<sup>715</sup>.

Zaangażowanie świeckich w realizację zbawczej misji Kościoła wobec świata jest też istotnym elementem ich drogi do świętości, ponieważ stanowi działanie na rzecz dobra wspólnego, dobra innych osób, przez co staje się konkretnym wyrazem miłości bliźniego<sup>716</sup>. Każda zatem działalność na rzecz wspólnoty ludzkiej (oczywiście służąca dobru osoby), niekoniecznie ograniczona do Kościoła, staje się drogą do świętości, ponieważ wymaga pokonywania swojego egoizmu, pychy, wszystkiego co prowadzi do podziału między ludźmi<sup>717</sup>. Przy tym należy podkreślić, że specyficzną formą uświęcającego działania na rzecz wspólnoty jest małżeństwo i rodzina, gdzie do istoty wspólnego życia należy miłość. Małżonkowie poprzez sakramenty zostają uzdolnieni do bycia dla siebie nawzajem i swoich dzieci pomocą w dążeniu do świętości – zostaje to im zarówno zlecone, jak i dla nich samych staje się elementem rozwoju<sup>718</sup>. Na mocy sakramentu chrztu pełnią dla siebie wzajemnie, swoich bliskich i świata funkcję prorocką – gdy dla swoich dzieci stają się pierwszymi nauczycielami Ewangelii<sup>719</sup>, dla świata są znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, zaś dla siebie wzajemnie, żona dla męża, mąż dla żony jest wcieloną Ewangelią. Funkcję kapłańską realizują poprzez ofiarną miłość oraz przez to, że na mocy sakramentu małżeństwa oraz w każdej Eucharystii życie oddają na rzecz najbliższych. Funkcję królewską pełnią poprzez posłuszeństwo życia wymaganiom Ewangelii i sprzeciw wobec wszystkiego, co deprecjonuje kulturę życia.

---

<sup>715</sup> P. Sobuś, *Troska o osobistą świętość jako podstawa zaangażowania katolika w politykę*, *Elckie Studia Teologiczne* 2 (2001), s. 244.

<sup>716</sup> Tamże.

<sup>717</sup> Olejnik, dz. cyt., s. 274.

<sup>718</sup> Misiurek, *Świętość życia małżeńskiego*, s. 273.

<sup>719</sup> Tamże, s. 272.

### **4.1.3. W Kościele**

Specyficzną formą dążenia do świętości jest powołanie do tzw. szczególnej służby Bożej czy inaczej szczególnej służby w Kościele. Pod tymi pojęciami najczęściej rozumie się powołanie do kapłaństwa hierarchicznego bądź do różnych form życia konsekrowanego. I choć realizowanie drogi do świętości w życiu wiernych świeckich również służy wzrostowi w świętości wspólnoty Kościoła, to jednak specyfiką powołania prezbiterów i osób konsekrowanych jest ich bezpośrednie ukierunkowanie na służbę społeczności kościelnej.

Prócz zobowiązań wynikających z przyjęcia sakramentów chrztu i bierzmowania<sup>720</sup> świętość powołanych do kapłaństwa hierarchicznego staje się na mocy przyjętej konsekracji jeszcze większym zobowiązaniem, ponieważ poprzez przyjętą w sakramencie święceń łaskę zostają złączeni z Chrystusem Wiecznym Kapłanem<sup>721</sup>. W związku z tym do istotnych rysów duchowości kapłańskiej należy relacja z Chrystusem Pasterzem i Głową, do którego prezbiter, dzięki otrzymanej łasce zjednoczenia, powinien się upodabniać. Z tej właśnie więzi z Chrystusem rodzi się największy owoc, czyli miłość pasterska, która stanowi istotę świętości kapłańskiej<sup>722</sup>. Wspomniane upodobnienie prezbitera do Chrystusa Pasterza dokonuje się również poprzez działanie Ducha Świętego, który czyni z wyświęconego animatora życia wspólnoty. Dlatego też im bardziej kapłan poddaje się działaniu Ducha Świętego dla dobra całej wspólnoty i dla jej uświęcenia, tym bardziej sam wzrasta w świętość<sup>723</sup>.

Jako środki specyficznie właściwe<sup>724</sup>, pomocne w dążeniu do świętości przez duchownych, można wyróżnić: sprawowanie posługi sakramentalnej, celibat, trwanie w komunii hierarchicznej oraz z wspólnotą wiernych świeckich i osób konsekrowanych.

---

<sup>720</sup> Ponieważ odnoszą się one do wszystkich ochrzczonych (funkcja prorocka, kapłańska, królewska) w ten sam sposób, w związku z omówieniem ich w poprzednim punkcie – przy powołaniu świeckich – w tym nie będą już powtarzane.

<sup>721</sup> Pelc, dz. cyt., s. 42.

<sup>722</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>723</sup> Tamże, s. 47.

<sup>724</sup> Wszyscy ochrzczeni, niezależnie od stanu, aby wzrastać w świętości, powinni: karmić się słowem Bożym, korzystać z sakramentów, modlić się, składać świadectwo życia, wykazywać się czynną miłością bliźniego, pełnić właściwy sobie apostołat oraz praktykować rady ewangeliczne – wybrany stan życia precyzuje w praktyce, z jaką intensywnością i w jaki sposób środki te stosować. W związku z tym, że są wspólne i zostały już wcześniej opisane przy omówieniu stanu duchownego i konsekrowanego, wskazane zostaną tylko pozostałe, najbardziej specyficzne dla danego stanu życia.

Posługa sakramentalna sprawowana przez prezbiterów dla powierzonych im wiernych, jest jedną z podstawowych dróg wzrastania w świętości kapłańskiej, nie tyle poprzez fizyczny kontakt z łaską, którą Bóg chce udzielać przez posługę prezbitera, ale gdy „rozważa to, co czyni, i naśladuje to, co sprawuje”<sup>725</sup>. W związku z tym aby sprawowanie sakramentów stawało się uświęcającym środkiem dla samego sprawującego, konieczne jest, by jego życie było przemienione i odzwierciedlało posługę sakramentalną<sup>726</sup>.

Kolejnym środkiem pomocny w dążeniu do świętości prezbiterów jest praktyka celibatu. Z jednej strony życie w bezżeństwie polegającym na doskonaleniu się w czystości stanowi specyficzną formę ascezy chrześcijańskiej, z drugiej, jako środek, nie jest celem samym w sobie, a nawet może prowadzić absolutnie w przeciwnym kierunku niż dążenie do świętości. Celibat staje się środkiem do doskonałości chrześcijańskiego życia, gdy przeżywany jest w duchu oddania siebie Chrystusowi i Kościołowi<sup>727</sup>. Oddanie to charakteryzuje się wyłącznością, bezwarunkowością oraz zaangażowaniem wszystkich sfer życia. Jeśli przeżywaniu celibatu brakuje perspektywy „bycia dla”, może on prowadzić do egoistycznego stylu życia, pychy, pogardy dla świeckiego stanu, zwłaszcza małżeńskiego. Aby przeżywanie celibatu stawało się owocne i rozwojowe, jak każda inna forma ascezy chrześcijańskiej, konieczna do tego jest dojrzałość ludzka, polegająca na psychologicznej świadomości siebie, swojego ciała oraz odpowiedzialne spojrzenie na ciało drugiego człowieka i w związku z tym tworzeniu dojrzałych relacji<sup>728</sup>.

Trzecim istotnym środkiem na drodze kapłanów do świętości jest trwanie w kościelnej komunii i to zarówno na płaszczyźnie hierarchicznej, jak i z powierzonymi sobie wiernymi. Istotnym komponentem trwania w komunii hierarchicznej jest praktyka posłuszeństwa wobec przełożonych, które staje się elementem składowym komunii, ponieważ jeśli przeżywa się je w duchu ewangelicznym, stanowi ono dobrą okazję do pokonywania siebie, przewycięzania egoizmu oraz wszystkiego, co prowadzi do rozbicia. Inaczej mówiąc, posłuszeństwo pozwala namacalnie doświadczyć, czym jest składanie bezinteresownego daru z siebie. Tak również i trwanie w komunii z wiernymi

---

<sup>725</sup> KK 41.

<sup>726</sup> Pelc, dz. cyt., s. 51.

<sup>727</sup> Tamże, s. 55.

<sup>728</sup> Tamże.

świeckimi i konsekrowanymi możliwe jest tylko wówczas, kiedy jest przejawem miłości pasterskiej<sup>729</sup>, w przeciwnym razie nie jest to autentyczna komunია, polegająca na bezinteresownym obdarowywaniu siebie nawzajem. Niemniej mimo pasterskiej funkcji prezbiterów są oni pośrodku powierzonej im wspólnoty (nie nad, obok itp.), która bogata jest w różne dary i funkcje, uzdolnienia oraz liczne talenty tworzących ją mężczyzn i kobiety. W związku z tym pasterska miłość nie oznacza dominacji prezbitera we wspólnocie<sup>730</sup>, a raczej posługę rozeznawania i takiego służebnego zarządzania, by piękno i predyspozycje do posługi zajaśniały w niej w całej pełni. Ponadto wierni trwający z pasterzami w komunii oczekują od nich przede wszystkim świętości życia, polegającej na wiarygodności ich posługi słowa – jeśli głoszą o miłosierdziu, powinni być przykładem miłosierdzia, jeśli o cierpliwości w znoszeniu cierpienia, powinni sami stawać się jej wzorem. Nawet gdy widoczne przejawy świętości pasterzy są bardzo nikłe, autentyczność życia, codzienne wzrastanie w świętości sprawiają, że wierni z wyrozumiałą miłością przyjmują swoich niedoskonałych kapłanów<sup>731</sup>.

Stan życia konsekrowanego<sup>732</sup> od zawsze był postrzegany jako szczególne powołanie do świętości, a przy tym i jako służący wspieraniu świętości całego Kościoła<sup>733</sup>. Zatem zadaniem osób konsekrowanych jest bycie znakiem świętości, a przez to i przypominanie całej wspólnocie, że właściwą odpowiedzią na darującą się miłość Boga jest właśnie świętość<sup>734</sup>. Dlatego też można powiedzieć, że życie konsekrowane to powołanie w Kościele służące do bardziej radykalnego życia Ewangelią<sup>735</sup>.

---

<sup>729</sup> Tamże, s. 57.

<sup>730</sup> Skowronek, *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie...*, s. 96.

<sup>731</sup> Por. A. Radecki, *Świętość kapłana*, w: *Świętość we współczesności. Materiały z V Forum Młodych (16-18.11.1989)*, red. I. Dec, Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne, Wrocław 1990, s. 141-142.

<sup>732</sup> Chodzi zarówno o osoby żyjące w zakonach, zgromadzeniach, stowarzyszeniach życia apostołskiego, instytutach życia konsekrowanego, świeckich instytutach życia konsekrowanego oraz indywidualne formy życia – dziewice, wdowy, pustelnicy.

<sup>733</sup> Burski, dz. cyt., s. 197.

<sup>734</sup> Bartnik, *Eklezjalny wymiar...*, s. 119.

<sup>735</sup> Szewczul, dz. cyt., s. 526.

Najistotniejszym rysem duchowości osób konsekrowanych jest naśladowanie życia Jezusa, czego podstawę stanowi udzielona łaska bliskiej zażyłości z Nim<sup>736</sup>. Tylko dzięki tej bliskości możliwe staje się odwzorowanie życia Chrystusa, polegającego na całkowitym oddaniu się miłowanemu nad wszystko Bogu<sup>737</sup>. Ponadto życie konsekrowanych oparte na trzech rad ewangelicznych – czystości, ubóstwie i posłuszeństwie – jest z jednej strony wyrazem radykalniejszego naśladowania Chrystusa, a z drugiej przejawem eschatologicznego wymiaru tego stanu, gdyż to właśnie ze względu na królestwo niebieskie rady są podejmowane<sup>738</sup>. Codzienne oddanie się konsekrowanych Chrystusowi najpełniej przejawia się w praktyce rad ewangelicznych. Ubóstwo stanowi naśladowanie Chrystusa ubogiego, czystość wskazuje na eschatologiczny wymiar życia, posłuszeństwo jako dobrowolne ograniczenie własnej woli również ukazuje się jako naśladowanie doskonałego posłuszeństwa Syna wobec Ojca<sup>739</sup>. Inaczej mówiąc, czystość, ubóstwo i posłuszeństwo stają się przejawem utożsamienia konsekrowanych z tą odpowiedzią miłości, jaką Chrystus złożył wobec Ojca<sup>740</sup>.

Do szczególnych praktyk służących duchowości osób konsekrowanych należą: różne formy oderwania od świata, życie we wspólnocie (również szeroko rozumianej wspólnocie, np. Kościoła lokalnego w przypadku indywidualnych form życia) oraz wierność charyzmatowi. Podejmowanie różnych sposobów oddzielenia się od świata najczęściej w wyraża się w zewnętrznej formie, jaką jest wyznaczenie terenu ścisłej klauzury w miejscu zamieszkania, noszenie stroju zakonnego, zachowywanie milczenia oraz podejmowanie różnych innych form ascezy. Zasadniczo jednak wszystkie te zewnętrzne przejawy mają na celu kształtować wewnętrzną postawę oraz sposób myślenia, który będzie oderwany od negatywnych propozycji stylu życia według świata<sup>741</sup>.

---

<sup>736</sup> Bartnik, *Eklezjalny wymiar...*, s. 119.

<sup>737</sup> Szewczul, dz. cyt., s. 530.

<sup>738</sup> Bartnik, *Eklezjalny wymiar...*, s. 119.

<sup>739</sup> Szewczul, dz. cyt., s. 534.

<sup>740</sup> Machniak, dz. cyt., s. 290.

<sup>741</sup> Szewczul, dz. cyt., s. 535.



Z kolei trwanie we wspólnocie pozwala przeżywać swoje życie w charakterze daru z siebie<sup>742</sup> dla drugiego oraz daje okazję do przejawów miłości bliźniego. Stwarza również przestrzeń do odczucia komunii eklezjalnej, a przy tym uświadomienia sobie swojej istotnej roli w tej komunii. Wyrazem doświadczenia wspólnoty jest także wierność powierzonemu charyzmatowi, przy czym również i zgromadzenia zakonne powinny w swoich konstytucjach uwzględniać właśnie jako podstawowe dążenie do świętości<sup>743</sup>. W związku z tym można powiedzieć, że szczególna dbałość o życie duchowe osób konsekrowanych staje się podstawowym źródłem ich apostołatu i nieustannym przypomnieniem światu, że jego przemiana nie może się odbywać się bez ducha ewangelicznych błogosławieństw<sup>744</sup>.

Niniejszy paragraf pozwolił zauważyć naturalne, podarowane już w porządku stworzenia, „wyposażenie” człowieka, by mógł on przeżywać i rozwijać swoją egzystencję w perspektywie przekraczającej porządek czysto doczesny. Jako moment przełomowy w życiu każdej osoby ludzkiej został ukazany moment przyjęcia sakramentu chrztu, który sprawia, że odtąd życie chrześcijanina uzdolnione staje się do pełnienia misji prorockiej, kapłańskiej oraz królewskiej, a przez to do bycia skutecznym znakiem żyjącego Chrystusa. Natomiast powołanie do prezbiteratu czy życia konsekrowanego przedstawione zostało jako szczególnie istotne dla wzrastania wspólnoty Kościoła i jako nieustanne wskazywanie wszystkim wierzącym celu ich doczesnej wędrówki – wiecznego udziału w życiu Bożym.

## **4.2. Pastoralny kontekst i nowe wyzwania**

W niniejszym paragrafie zostaną przedstawione – wynikające z przedstawionego kierunku zmian naukowego studium nad Eklezją – wnioski pastoralne, czyli postulaty zawierające propozycje odnośnie do narzędzi, które są lub powinny być zastosowane w duszpasterstwie dla praktycznej realizacji przyjmowanej wizji Kościoła i powszechnego powołania do świętości. Na koniec zostaną wymienione zauważane

---

<sup>742</sup> Tamże, s. 537.

<sup>743</sup> Tamże.

<sup>744</sup> Bartnik, *Eklezjalny wymiar...*, s. 120.

przez autorkę aktualne wyzwania, które stoją przed zarówno polską eklezjologią, jak i przed sposobem funkcjonowania Kościoła w Polsce. W związku z wymienionymi zamierzeniami dotyczącymi dalszej części pracy, należy zaznaczyć, że autorka nie pretenduje do traktowania poniższych omówień jako refleksji zamkniętych, a raczej ma zamiar wskazać pewne punkty, rysy, kierunki, problemy, które w kontekście omawianego tematu wydają się najbardziej z nim związane. Jednocześnie wskazane problemy (zwłaszcza w części „wnioski pastoralne”) zawierają pewien rodzaj uogólnienia niezbędny dla ich przedstawienia, co oczywiście nie neguje istnienia innych rozwiązań czy propozycji duszpasterskich mających na celu praktyczną realizację *de universalis vocatione ad sanctitatem*.

#### **4.2.1. Postulaty pastoralne**

Dokonana w poprzednim paragrafie pracy charakterystyka polskiej eklezjologii w aspekcie powołania do świętości pokazała, że po II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów zdecydowanym nurtem polskiej eklezjologii była ta zorientowana ku idei *communio*. Podwaliną do takiego sposobu patrzenia na Eklezję i podatnym gruntem do rozwoju właśnie tej kategorii w nauczaniu o Kościele stanowił rozwijający się od czasów okołosoborowych, poprzez filozofię, a w końcu i w teologii personalizm chrześcijański. Jest to również klucz filozoficzny do zrozumienia nauczania soborowego i choć można powiedzieć, że Sobór pokazał raczej kierunki dalszego rozwoju eklezjologii, niż sformułował spójny system niewymagający już uzupełnień, to jednak nie da się zaprzeczyć, iż człowiek staje się soczewką, przez którą koniecznie należy czytać dokumenty soborowe.

W związku z powyższym należałoby skonfrontować kierunek rozwoju polskiej eklezjologii z pastoralnym jej zastosowaniem, a ściślej mówiąc, z szeroko rozumianym życiem duszpasterskim polskiego Kościoła. Po pierwsze, w duchu komunijnego postrzegania Eklezji oraz personalizmu chrześcijańskiego, świętość człowieka przejawia się jako egzystencja w wymiarze daru z życia. Idea ta, jak się wydaje, wynika bezpośrednio z dogmatu trynitarnego. To właśnie spojrzenie na Trójcę jako na jednoczesną jedność w wielości oraz Janowe „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) sprawia, że wewnątrztrynitarną egzystencję można określić jako istnienie we wzajemnym

odniesieniu dla drugiego<sup>745</sup>. Ponieważ jest to jednocześnie doskonałość miłości Osób Bożych, bez żadnych ograniczeń ze strony grzesznego „nie”, egzystencja ta to wzajemność całkowitego daru z siebie, który jednocześnie także dla stworzenia stanowi otwarcie na zaproszenie do współuczestnictwa. Stąd historiozbowczo wyrażona wola Ojca, by przez Syna w Duchu Świętym wprowadzić ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym. Aby tak się stało, wezwany i wybrany człowiek musi zostać upodobniony do Syna, inaczej mówiąc, wejść dzięki działaniu Ducha w synowską relację wobec Ojca. Oznacza to upodobnienie się w posłuszeństwie, zaufaniu, całkowitym powierzeniu aż do oddania życia. By jednak upodobnienie to mogło się zrealizować, konieczne jest wejście wierzącego w zjednoczenie z Chrystusem, przez które dokona się w nim przemiana ku synowskiej postawie, ale tylko dlatego, że staną się w nim prawdziwe słowa: „Teraz już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę, życie w ciele jednak obecne moje życie, jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). Sprawcą owej jedności jest w człowieku Duch Święty – z jednej strony aktualizuje w nim paschalne dzieło Chrystusa, przez które wierzący zaczyna doświadczać wyzwolenia z grzechu (uniemożliwiającego zjednoczenie z Bogiem, z tego względu, że grzech jest pewnego rodzaju odmową relacji, zamknięciem na d(D)rugiego). Z drugiej zaś – Duch uświęca człowieka, to znaczy wprowadza w zjednoczenie z Chrystusem.

Zjednoczenie to dokonuje się zawsze za pośrednictwem Kościoła, ponieważ jak zauważa F. Blachnicki, pierwszym etapem wejścia w relację, w zjednoczenie z Synem, jest akt wiary wyrażony przez wierzącego w odpowiedzi na głoszone słowo Boże. Następnie człowiek mający doświadczenie wiary (relacji, zaufania) może wejść na drogę zjednoczenia sakramentalnego, które aby było owocne, wymaga wiary i zakłada wiarę przystępującego. I w końcu, niejako owocem zjednoczenia sakramentalnego jest zjednoczenie z Chrystusem przez praktykowanie miłości bliźniego<sup>746</sup>, co jednocześnie stanowi wyraz świętości, czyli upodobnienia się do Syna. Pośrednictwo Kościoła staje się tu zatem bardzo wyraźne, słowo Boże i sakramenty pozostawione wspólnocie Ludu Bożego nie przynależą do prywatnych praktyk pobożności, ale aby z nich „skorzystać” (i to nie tylko w kwestii dostępności – np. Pisma Świętego, co akurat dziś staje się coraz

---

<sup>745</sup> Por. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Światło-Życie, Lublin 1992.

<sup>746</sup> Tamże.

mniejszym problem, chodzi tu raczej o nauczenie się owocnego dla wzrostu w świętości korzystania ze słowa Bożego i sakramentów), konieczne staje się doświadczenie wspólnoty. W chrześcijańskiej wspólnocie wierzący przez posługę świadków-nauczycieli nie tylko słucha słowa, ale uczy się na nie odpowiadać; nie tylko przyjmuje sakramenty, ale jednocześnie stara się, by jego egzystencja była przemieniona zgodnie z tym, do czego przystępuje; nie tylko pełni dzieła miłości, ale jednocześnie są one integralnym owocem jego dokonanej mocą Ducha przemiany.

W związku z powyższym należy zaznaczyć jeszcze istotną rolę relacji człowiek–Trójjedyny, człowiek–człowiek w dążeniu do świętości. Otóż spojrzenie na kwestię powszechnego powołania do świętości w Kościele z perspektywy relacji oraz w ogóle na eklezjologię zdaje się być tym sposobem, który spójnie włącza to zagadnienie w całość refleksji o Eklezji. Ten właśnie relacyjny sposób przedstawienia świętości oraz spoglądania na Kościół zdają się być owocem personalistycznego zorientowania soborowej eklezjologii oraz jej posoborowych interpretacji. W konsekwencji zakłada on poszanowanie takich wartości osoby jak wolność osobista, samoświadomość, posłuszeństwo sądowi sumienia itp., co również znacząco wpływa na metody wychowywania do świętości, a także na jej obraz. Z dokonanej w pracy analizy oraz powyższego stwierdzenia o relacyjnym i personalistycznym podejściu do Kościoła i świętości wynika pojmowanie jej jako doskonałości<sup>747</sup> w miłości, czyli bezinteresownego i całkowitego dawania siebie, które stanowi integralne zaangażowanie całej osoby ludzkiej. Jest to jednocześnie doskonałość miłości zarówno wobec Trójjedynego, jak i w odniesieniu do bliźniego, dlatego też żadne z tych odniesień nie może być zanedbywane. Skutkuje to tym samym pewnym oczyszczeniem i powrotem do nowotestamentalnego pojmowania świętości, która nie pozwala na rozdzielenie miłości do Stwórcy od miłości bliźniego. Tym samym, ponieważ naturalnym środowiskiem jednoczenia człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą jest wspólnota Kościoła, egzystencja jego członków powinna być i kształtować się w kierunku życia na sposób daru (przyjmowania od innych i darowania siebie innym), co zarazem jest naśladowaniem proegzystencjalnej, synowskiej postawy Chrystusa. Tak pojmowana świętość członków Eklezji daje także pewne nowe światło na nią samą – nie jest zatem Kościół tylko zbiorowością, którą łączą wspólne cele duchowe, ale dzięki

---

<sup>747</sup> Pojęcie doskonałości i świętości w odniesieniu do życia chrześcijanina są w konstytucji *Lumen gentium* stosowane zamiennie.

takiemu pojmowaniu egzystencji chrześcijanina staje się ona prawdziwą komunią, w której każdy z członków wyraża swoje synowskie „chcę” wobec Ojca i dlatego w wolności oddaje życie za braci. Staje się tym samym jasne, że przez personalistyczne i relacyjne postulaty (wynikające z dogmatu trynitarnego) w pojmowaniu świętości i włączaniu jej w dyskurs eklezjologii, nie sposób spoglądać na Eklezję w kategoriach abstrakcyjnych, oderwanych od konkretnego życia wierzącego, bo przecież można ją pojmować jako *communio* tylko wtedy, gdy jednocześnie jako istotny jej budulec przyjmie się wolną, całkowitą odpowiedź osoby na zaproszenie do udziału w życiu Bożym.

Uwagi powyższe należałoby w tym miejscu zestawzić z jednostkową sytuacją ochrzczonego człowieka<sup>748</sup> mieszkającego w Polsce i niejako zestawzić cel, który został powyżej nakreślony (powszechność powołania, zjednoczenie z Bogiem, doświadczenie Kościoła jako narzędzia i miejsca realizacji wzrostu w świętości) ze środkami niezbędnymi do jego zrealizowania. Jeśli, jak już zostało wyżej przedstawione, celem działalności Eklezji jest wprowadzanie i doprowadzanie człowieka do zjednoczenia z Bogiem i braćmi, a to dokonuje się poprzez wolną decyzję osoby i jej współpracę z łaską, wydaje się, że pierwszy konieczny środek wejścia na drogę wzrastania w świętości stanowi zdolność i wolność decyzji, będącej zarazem pierwszym „tak”, odpowiedzią na zaproszenie do udziału w życiu Bożym. W przypadku dorosłych katechumenów ich zgłoszenie się, wyrażenie woli i pragnienia przyjęcia sakramentu chrztu jest tą wspomnianą odpowiedzią. Natomiast jeśli ciągle większość ochrzczonych to osoby przyjmujące ten sakrament w wieku niemowlęcym bądź jako małe, niezdolne do używania rozumu dzieci, to moment tej odpowiedzi albo następuje na wczesnym etapie rozwoju człowieka i właściwie nie da się go uchwycić, albo nie dochodzi do niego i wówczas praktyki religijne nie wynikają z wiary, a są jakimś rodzajem obrzędowości, czasami traktowane są w sposób magiczny bądź jako jeden z elementów życia w określonej kulturze.

Jeśli ochrzczony jako dziecko odpowiedział (na tyle, na ile umiał) na Boży dar, to w czasie jego rozwoju jako człowieka wybór ten musi dokonać się jeszcze kilkakrotnie. Pierwszy sygnał konieczności rewidowania swojej odpowiedzi zaczyna się

---

<sup>748</sup> Uwagi te zasadniczo odnoszą się do wiernych, którzy korzystają z duszpasterstwa parafialnego, nie zostaje tu wzięta pod uwagę kwestia osób realizujących swoje powołanie w ramach przygotowania do prezbiteratu czy życia konsekrowanego – różnorodność i specyfika tych powołań wymaga innego rozłożenia akcentów niż ma to miejsce w życiu osób świeckich.

w okresie dojrzewania, wówczas młody człowiek zaczyna kształtować siebie i dokonywać pierwszych istotniejszych dla późniejszego życia, wiążących wyborów, które niejednokrotnie są kontestacją kierunków wskazanych przez rodziców. W tym okresie, trwającym kilka lat, kształtowanie, wybieranie, szukanie dotyczy niemal wszystkich dziedzin życia, więc także i przestrzeni wiary, a poszukiwanie siebie, związane z jakąś formą buntu przeciw rodzinie, sprawia, że dokonuje się ono przede wszystkim poza domem rodzinnym<sup>749</sup>.

W związku z powyższym nasuwają się dwa wnioski dotyczące pierwszego elementu istotnego dla wzrostu w świętości. Po pierwsze, aby młody (lub bardzo młody) ochrzczony mógł wyrazić swoją pierwszą dziecięcą jeszcze odpowiedź wiary, potrzeba, by mógł usłyszeć o tym, Komu ma odpowiedzieć i jak się tej odpowiedzi dokonuje. Stąd istotna rola rodziców, duszpasterzy i katechetów, którzy są pierwszymi (zwłaszcza rodzice) głosicielami Ewangelii, ale też pierwszymi nauczycielami świętości życia. W tym niezbędna staje się pomoc duszpasterzy, wspierających rodziców poprzez duszpasterstwo dzieci mające na celu pomóc młodemu chrześcijaninowi odnajdywać się we wspólnocie Kościoła. Po drugie, skoro w okresie dojrzewania młody człowiek szuka, wybiera i kształtuje siebie poprzez wybór dogodnych dla siebie środowisk, to w perspektywie rozwoju wiary również powinna znaleźć się taka propozycja duszpasterska, która będzie odpowiednia pod względem przedziału wiekowego oraz sytuacji egzystencjalnej. Postulat ten wydaje się o tyle istotny, że jeśli młody człowiek nie znajdzie odpowiedniej dla siebie przestrzeni w życiu Kościoła, to w obecnej sytuacji kulturowej w Polsce (gdzie propozycji zagospodarowania każdej minuty życia nie brakuje), najprawdopodobniej albo nie dojdzie do dojrzałej wiary, albo ją odrzuci jako jeden z tych elementów, które dzieci odrzucają w ramach sprzeciwu wobec rodziców bądź z powodu postrzegania wiary jako niepotrzebnego balastu kulturowego. Staje się przy tym jasne, że choć rola rodziny jest niezwykle istotna w rozwoju młodego człowieka, na pewnym etapie życia, gdy szuka on i wybiera, również wiara i jej przeżywanie w Kościele muszą stać się jego osobistym wyborem. Biblijnym argumentem przemawiającym za przedstawionym wyżej postulatem zdaje się być fakt,

---

<sup>749</sup> Oczywiście relacje w rodzinie są niezwykle istotne w rozwoju młodego człowieka, ale to właśnie dzięki nim i płynącemu z nich poczuciu bezpieczeństwa jest on zdolny do wyruszenia w drogę poszukiwania siebie.

iż uczniowie, chcąc iść za Jezusem, musieli (w jakiś sposób) opuścić swoje rodzinne domy, tak by stać się braćmi Chrystusa.

W związku z faktem, iż nawrócenie lub wejście na drogę dojrzałej wiary dokonujące się wśród dorosłych są już wyrazem ich „tak” wobec otrzymanego zaproszenia do udziału w życiu Bożym, kwestia ta nie zostanie w niniejszej pracy szerzej omówiona. Natomiast kolejnym zagadnieniem wymagającym przedstawienia wydaje się być odpowiedź na pytanie o to, co następuje „po” wyrażonej gotowości i podjętej decyzji, by dążyć do świętości<sup>750</sup>. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* jako podstawowe środki prowadzące do wzrostu w świętości wymienia:

„Aby miłość jak dobre nasienie wzrastała w duszy i wydawała owoce, każdy wiernych powinien chętnie słuchać **słowa Bożego** i czynem **wypełniać wolę Bożą** z pomocą Jego łaski, uczestniczyć często w **sakramentach**, zwłaszcza **Eucharystii**, i w **świętych czynnościach** oraz ustawicznie praktykować **modlitwę**, **samozaparcie**, ochoczą **posługę braterską** i wszelkie **cnoty**. Miłość bowiem, jako węzeł doskonałości i wypełnianie Prawa (por. Kol 3, 14; Rz 13,10), kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i prowadzi do celu. Stąd **miłość, zarówno do Boga, jak i do bliźniego**, jest znamię prawdziwego ucznia Chrystusa”<sup>751</sup> [pogrubienia: MJ].

Powyższy cytat wydaje się być pewnym wyznacznikiem, z jakich elementów powinno się składać każde duszpasterstwo, by faktycznie służyło ono wzrostowi życia Bożego wiernych. Wydaje się, że nie bez powodu ojcowie soborowi wymieniają wspomniane środki niejako jednym tchem, jakby chcieli przez to podkreślić, iż w dążeniu do świętości potrzebne jest i słuchanie słowa Bożego, i wypełnianie woli Bożej, i uczestnictwo w sakramentach, i posługa braterska... etc. W innych częściach tego rozdziału oczywiście bardziej precyzyjnie określone zostanie, jak rozkładają się akcenty w realizacji poszczególnych środków w zależności od wybranego stanu życia, niemniej intuicja zdaje się być taka, że potrzebne są wszystkie. Pytania pojawiające się w tym miejscu są następujące: Jak duszpasterstwo zwyczajne (czyli to dostępne wszystkim) wprowadza wiernych w słuchanie słowa Bożego? Gdzie dokonuje się proces rozeznawania woli Bożej? Jak formuje się wiernych do owocnego przeżywania Eucharystii? Jak pomaga się im kształtować życie modlitwy, praktyk ascetycznych oraz

---

<sup>750</sup> Najczęściej jest to po prostu zainteresowanie się pogłębieniem swojego życia duchowego niż świadomość, że prowadzi to do świętości.

<sup>751</sup> KK 42.



przygotowuje się ich do posługi traktowanej jako diakonia, służba na wzór Chrystusa Sługi (czyli wyraz posłuszeństwa Ojcu, zjednoczenia z Synem i poddania się Duchowi Świętemu, by faktycznie była ona chrześcijańską *caritas*)?

Autorka zdaje sobie sprawę, że dokładna analiza wszystkich form duszpasterstwa stosowanego w Polsce mogłaby stanowić osobne studium, dlatego też odniesie się zasadniczo do praktyk stosowanych w ramach duszpasterstwa zwyczajnego<sup>752</sup>. Nie sposób nie zauważyć, iż stosunkowo najwięcej czasu/energii w życiu poszczególnych polskich parafii poświęcone zostaje na sprawowanie sakramentów: Eucharystii (tu liczba dostosowana zazwyczaj do liczby wiernych mieszkających na terenie parafii) oraz sakramentu pokuty (tu natomiast odpowiedź na zapotrzebowanie wiernych bywa różne). W związku z tym z perspektywy umożliwiania wiernym korzystania ze środków wspomagających ich w dążeniu do świętości, posługa sakramentalna wydaje się być dostępna powszechnie (sakramenty chrztu, bierzmowania, małżeństwa wymagają bezpośredniego zainteresowania wiernych i nie wydaje się, by w Polsce były jakieś problemy z przystąpieniem do nich, natomiast czasami można się jeszcze spotkać ze złym rozumieniem sakramentu namaszczenia chorych, co powoduje jakieś uprzedzenia w jego przyjmowaniu). Rozeznawanie woli Bożej w życiu wierzącego, oprócz osobistych refleksji, obejmuje zazwyczaj korzystanie z kierownictwa duchowego bądź pomocy stałego spowiednika. Również wtedy jest to związane z posługą sakramentalną, aczkolwiek nie zawsze wierni mają możliwość korzystania z kierownictwa duchowego czy pomocy stałego spowiednika, ponieważ niekiedy duszpasterzom brakuje otwartości, a czasem przygotowania do tego rodzaju posługi. Warto w tym miejscu postawić pytanie, czy wierni mają możliwość w ramach duszpasterstwa zwyczajnego nauczyć się owocnego korzystania z sakramentów, do czego oczywiście służyć powinna mistagogia? Być może miejscem katechezy mistagogicznej jest przygotowanie do I komunii świętej bądź do sakramentu bierzmowania, wydaje się jednak, że nie zawsze są one do tego celu wykorzystywane.

Odnośnie do pogłębiania życia modlitewnego wiernych standardami obecnymi zazwyczaj w diecezjach w Polsce są praktyki nabożeństw: różańcowego, majowego,

---

<sup>752</sup> „Duszpasterstwo zwyczajne jest zadaniem każdej diecezji i parafii katolickiej. Dzięki niemu Kościół staje się rzeczywistością konkretną i uchwytną dla poszczególnych wiernych. Do podstawowych form duszpasterstwa zwyczajnego należą: przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie liturgii i posługa pasterska. Wszystkie formy duszpasterstwa zwyczajnego są ze sobą powiązane i warunkują się wzajemnie”. *Wysłuchani w Ducha. Uchwały II Synod Archidiecezji Katowickiej*, red. G. Strzelczyk, M. Jóźwik, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, nr 9.

drogi krzyżowej czy gorzkich żali oraz w poszczególne dni tygodnia nabożeństwa do Matki Bożej, świętych takich jak św. Antoni czy św. Józef. Coraz popularniejsza staje się również koronka do Bożego Miłosierdzia czy kult związany z św. ojcem Pio. I tu również pojawia się pytanie, czy zakres propozycji pogłębiania życia modlitewnego wiernych nie jest zbyt wąski? Zdecydowanie brakuje w nim innych form (niż modlitwa różańcowa) medytacji chrześcijańskiej (czasami okazją do niej jest organizowana w parafiach adoracja Najświętszego Sakramentu) oraz modlitwy wspólnotowej (ogólnoparafialnej) – przebłagalnej, dziękczynnej, prośby, uwielbienia. W tym kontekście warto również wspomnieć o braku modlitewnego rozważania słowa Bożego czy w ogóle włączenia praktyki czytania/słuchania słowa Bożego w naturalny nurt pobożności wiernych. To samo zadaje się dotyczyć praktyk pokutnych czy wychowywania do samozaparcia (wyjątek w tym stanowi wspólna dla całego Kościoła w Polsce praktyka wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych we wszystkie piątki i Środę Popielcową, a także zachęta do postanowień wielkopostnych czy adwentowych). W związku z powyższym należy mieć nadzieję, że wierni pogłębiają swoją formację modlitewną, samodzielnie poszukując różnych jej form bądź wspomagani zostają przez duszpasterzy przy okazji głoszonych przez nich homilii, rekolekcji bądź podczas korzystania z sakramentu pokuty.

Wyżej wymienione i omówione środki służące do pogłębiania przez wiernych otrzymanego w darze udziału w życiu Bożym można by odnieść do uczestnictwa w *tria munera Christi*, czyli funkcji kapłańskiej, prorockiej, królewskiej, w duszpasterstwie przejawiających się jako *martyria*, *leiturgia* oraz *diakonia*. Przy czym *martyria* wydaje się wnikać z życia modlitwy i jej pogłębiania zwłaszcza poprzez modlitewne rozważanie słowa Bożego. *Leiturgia* to przede wszystkim uczestnictwo w Eucharystii. Natomiast *diakonia* wymaga doświadczenia wspólnoty, w której zachodzi wymiana darów i posług, a w której pełnienie dzieł miłości jest integralnie związane z *communio* wertykalnym między wierzącym a Trójjedynym, dzięki czemu jest to nie tylko (na przykład) pomoc charytatywna podobna do świeckich inicjatyw w tym zakresie, ale prawdziwe współdziałanie dla zbawienia całego człowieka. W praktyce przejawia się to w naśladowaniu Chrystusa w Jego proegzystencji i sprowadza się do pewnego uporządkowania priorytetów w przeżywaniu swojego powołania, to znaczy spojrzenia na praktykę rad ewangelicznych, akty pobożności, korzystanie z sakramentów, podejmowane posługi czy obowiązki zawodowe w perspektywie środków do

osiągnięcia celu, jakim jest upodobnienie się do Chrystusa, umiłowanego Syna Ojca, który stał się Sługą dla nas i dla naszego zbawienia.

Co więcej, eklezjologia *communio* (wydaje się, że akurat w tym aspekcie najslabiej pogłębiona w polskiej eklezjologii) wymusza, by odbywało się to w konkretnym doświadczeniu wspólny, które pozwoli na realną praktykę owego „bycia dla”. Co oznacza konieczność takiego uformowania jej członków, by mieli oni świadomość siebie, aby przez to stali się zdolni do ofiarowania siebie braciom, do tworzenia ewangelicznej wspólnoty opartej na braterstwie. Kolejne pytanie rodzi się w tym miejscu: gdzie wierzący uczy się tego doświadczenia wspólnoty (oprócz rodziny, bowiem, co zostało wspomniane, sama rodzina w pewnym momencie okazuje się niewystarczająca, by spełnić zdanie doprowadzenia człowieka do dojrzałej wiary)? Gdzie w duszpasterstwie zwyczajnym ma on okazję do dzielenia się swoją wiarą, słuchania słowa Bożego, pogłębienia życia modlitewnego, przeżycie *mistagogii*, doświadczenia realnych więzi braterskich<sup>753</sup> oraz rozeznania swoich darów i charyzmatów tak, by mógł wziąć odpowiedzialność i podjąć posługę na rzecz wspólnoty, parafii, a dalej i świata?

Wydaje się, że odpowiedzią na postawione w poprzednim akapicie pytanie jest zauważenie działających i rozwijających się w polskich parafiach ruchów, wspólnot, bractw, grup pobożnościowych, które integrują wiernych, dają im możliwość pogłębienia życia duchowego czy doświadczenia wspólnoty. Zasadniczo działalność grup czy wspólnot mieści się w definicji duszpasterstwa zwyczajnego, wątpliwość jednak budzi fakt, czy wystarczająco są one eklezjalne, to znaczy, czy za cel stawiają sobie (wśród innych celów szczegółowych) doprowadzanie wiernych do poznania, zrozumienia i doświadczenia, czym jest Kościół, oraz wprowadzenia ich w owocne korzystanie i aktywne uczestnictwo w jego *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*. Wydaje się, że niekoniecznie wszystkie grupy, ruchy, bractwa, wspólnoty spełniają to zadanie, prawdopodobnie nie każda z nich powstała w tym właśnie celu. W związku z tym okazuje się, że jeśli w duszpasterstwie parafialnym brak jest wystarczającej (dla wszystkich parafian) liczby ruchów, wspólnot eklezjalnych, to nagłą potrzebą w perspektywie powszechnego powołania do świętości jest takie uzupełnienie oferty duszpasterskiej, by każdy ochrzczony mógł pogłębiać otrzymany dar udziału w życiu

---

<sup>753</sup> Siłą rzeczy jest to bardzo trudne do zrealizowania tylko poprzez uczestnictwo w niedzielnych Eucharystiach, zwłaszcza w dużych wielkomiejskich parafiach, gdzie łatwo o pewną anonimowość.

Bożym zgodnie z zaproponowanymi w konstytucji *Lumen gentium* środkami. Stąd konieczność organizacji spotkań dla mniejszych grup wiernych, które niekoniecznie będą związane z jakimś ruchem czy wspólnotą o określonym i rozeznaczonym w Kościele charyzmacie, ale będą pewnym naturalnym elementem życia duszpasterskiego parafii, pozwalającym zarówno na pogłębienie swojego życia duchowego, jak i zawiązanie braterskich relacji i odkrycie parafii jako miejsca, w którym doświadcza się Kościoła.

Przekładając powyższe postulaty na obecne struktury Kościoła w Polsce, należałoby zauważyć, że choć w polskiej teologii nieustannie trwa nurt eklezjologii *communio*, to jednak tradycyjne duszpasterstwo zasadniczo opiera się na posłudze sakramentalnej. Ciągłe jeszcze jest wiele takich miejsc, w których postrzeganie parafii jako wspólnoty wspólnot wydaje się być czymś egzotycznym, niemożliwym do zrealizowania<sup>754</sup>. Wydaje się zatem, że następuje pewnego rodzaju rozdźwięk, wręcz mur niemożliwy do przeskoczenia pomiędzy postulatami wypracowanymi przez eklezjologię a praktyką duszpasterską. Eklezjologia komunii widzi w parafii, diecezji miejsce wymiany darów, tymczasem duszpasterstwo oparte tylko na sakramentach bądź na grupach parafialnych, ale pozbawionych pogłębionej formacji eklezjalnej, uniemożliwia wspólnotowe przeżywanie ofiarowanie daru z siebie<sup>755</sup>.

Zatem staje się jasne, że dla praktycznej realizacji eklezjologii *communio* niezbędna staje się formacja oparta na głoszeniu kerygmatu (ewangelizacja), poprzez mistagogię, po diakonię. I dalej, ponieważ *communio* stanowić ma pełny obraz Kościoła – czyli duchownych, świeckich i konsekrowanych razem – trzeba, aby wszystkie te stany otrzymały właśnie taką formację. Dla konsekwentnego realizowania *communio* kościelnego niemożliwe jest, by zaczynało się ono dopiero w duszpasterstwie parafialnym i właściwie do niego się ograniczało. Idea *communio* nie sprowadza się tylko do parafii, ale w niej powinna być już aplikowana w sposób wręcz naturalny. W związku z tym poziomem struktur kościelnych, na którym powinna się ona realizować, jest Konferencja Episkopatu Polski. I znowu, chodzi tu o realne doświadczenie ewangelicznej wspólnoty z braćmi w pasterskim posługiwaniu: czyli wspólnota

---

<sup>754</sup> Oczywiście, przyczyny takiego stanu rzeczy często są bardzo prozaiczne – jeden duszpasterz w parafii czasem nie jest w stanie jednocześnie posługiwać w ramach tradycyjnego duszpasterstwa sakramentalnego, dbać o zaplecze materialne parafii oraz animować parafię w modelu wspólnoty wspólnot, tym bardziej gdy parafia oprócz kościoła parafialnego posiada również filie, przez co kontakt wiernych z duszpasterzem zostaje znacznie ograniczony.

<sup>755</sup> Kluczowe jest tu słowo: „wspólnotowe”, ponieważ zapewne (a przynajmniej można mieć nadzieję) indywidualnie poszczególne osoby tak przeżywają swoją chrześcijańską egzystencję.

modlitwy, dzielenia się świadectwem swojego życia, współdziałanie w głoszeniu, ale też upomnienie braterskie wobec siebie nawzajem czy inne uczynki miłosierdzia. Jedność pasterzy, ich ewangeliczna wspólnota, której widocznym świadectwem w diecezjach są relacje biskupów diecezjalnych z biskupami pomocniczymi, staje się zaczynem komunii diecezjalnej.

Komunia ta powinna rozszerzać się na najbliższych współpracowników biskupa diecezjalnego, czyli dyrektorów instytucji diecezjalnych, wydziałów kurii, seminarium duchownego etc. Wydaje się to być o tyle istotne, że są to naturalne, diecezjalne drogi komunikacji pomiędzy biskupem diecezjalnym a parafiami, jak również sposoby przekazywania przyjętej wizji duszpasterskiej. Przypomnieć w tym miejscu należy jedną z zasad pedagogiki, według której do skuteczności oddziaływania wychowawczego potrzebne są oprócz przekazania wiedzy również przykład wychowującego oraz stwarzanie warunków do rozwoju postaw mających być skutkiem oddziaływania pedagogicznego. Wydaje się, że zasadę tę należałoby zastosować również w praktyce życia kościelnego. Jeśli *communio ecclesiarum* ma stać się realne w polskim duszpasterstwie, to potrzeba, by było ono realizowane na wszystkich szczeblach życia diecezjalnego czy szerzej ogólnokościelnego w Polsce. Wbrew pozorom, nie chodzi tu o tworzenie jakiś dodatkowych struktur czy wprowadzanie nowych rewolucyjnych rozwiązań, właściwie wystarczyłoby wykorzystać już istniejące narzędzia, dla przykładu: formacja seminaryjna prowadzona w takim duchu, by alumni stworzyli ze sobą ewangeliczne więzy, oparte na modlitwie za siebie nawzajem, odpowiedzialnej trosce gotowej na reakcję, gdy dzieje się coś niewłaściwego, a także na postawie szacunku i zaufania do przełożonych, z umiejętnością komunikowania im (szczerze) swoich potrzeb, a także brania odpowiedzialności za wspólnotę (seminaryjną, a później także parafialną, diecezjalną).

Następnie, wizję Kościoła jako *communio* należałoby wprowadzić w liczne gremia diecezjalne (diecezjalne rady duszpasterskie, radę kapłańską, kolegium konsultorów, radę ruchów i stowarzyszeń itp.). Jeśli ich członkowie nie zostali wychowani w duchu tej wizji bądź się z nią nie zetknęli, konieczne stałoby się odpowiednie oddziaływanie formacyjne, by wspomniane ciała doradcze funkcjonowały w duchu *communio*. Postulat ten wydaje się o tyle istotny, że właśnie wizja Kościoła jako *communio* pozwala na przewyższanie podziału na hierarchiczną i charyzmatyczną stronę Kościoła, ponieważ niezależnie czy *communio* realizowane jest

w danej grupie parafialnej, w parafii jako całości lub w jakimkolwiek gremium diecezjalnym, zawsze będzie to wspólnota pomiędzy Bogiem a człowiekiem i ludźmi między sobą, w jedności wiernych i pasterzy. Jest to zawsze owoc działania tego samego Ducha, który udzielany zostaje w Kościołach lokalnych przez posługę biskupa. To właśnie ze względu na to uczestnictwo w jednym Duchu zarówno hierarchia, jak i wszelkie oddolne, charyzmatyczne przedsięwzięcia są wyrazem poddania się kierownictwu tego samego Pocieszyciela.

Wydaje się przy tym – i dlatego należy to zaznaczyć – że momentem w pewnym sensie sprawdzającym, czy tworzone na różnych szczeblach struktury na wzór wspólnoty *communio* są nią autentycznie, jest doświadczenie słabości, grzechu jej członków. Jak wierzący sobie z tym doświadczeniem radzą? Czy dochodzi wówczas do podziałów na gorszych – lepszych? Czy pojawiają się postawy świadczące o pogardzie wobec słabszych, wręcz wykluczenie? Jeśli bowiem *communio* realizowane we wspólnotach lokalnych Kościołów stanowi autentyczny wyraz kościelnej *communio*, to u jego podstaw leży doświadczenie, że wszyscy ją tworzący są powołanymi przez Ojca marnotrawnymi synami, którzy stoją przed Nim tylko z powodu darowanego im za darmo przebaczenia. Mając to doświadczenia miłosierdzia, wierzący sami stają się miłosierni dla słabych braci i dlatego troszczą się, upominają, modlą zwłaszcza za tych najslabszych. Sami w sobie odkrywają, że są jednocześnie grzesznikami, z ciągle darowanym przebaczeniem, i świętymi, bo hojnie udzielono im łaski.

W związku z powyższymi analizami, pytaniami, wnioskami nasuwa się spostrzeżenie, że idea powszechnego powołania do świętości potrzebuje do realizacji eklezjologii *communio*, która jednocześnie uzupełniana jest o pojęcia Kościoła jako sakramentu, ludu Bożego etc. Powyższy wniosek wynika z obserwacji, iż rdzeń *de universali vocatione* oraz *communio* stanowi z jednej strony wspólnota człowieka z Bogiem (szczyt której to całkowite zjednoczenie z Bogiem) i ludzi między sobą. Stąd zastanawiając się nad sposobami realizacji powszechnego powołania do świętości w polskich parafiach, wydaje się, że by faktycznie świętość stawała się powszechnym doświadczeniem, potrzebuje komunijnego zorientowania – poczynwszy od wewnętrznego nawrócenia (przyswojenia jej sobie) wszystkich odpowiedzialnych za duszpasterstwo, poprzez przemiany organizacyjne, a przede wszystkim relacyjne.



#### **4.2.2. Aktualne wyzwania**

Na koniec niniejszego rozdziału należałoby się zastanowić, jakie wyzwania i zadania w kwestii realizacji idei powszechnego powołania do świętości stoją przed polskimi katolikami dzisiaj – w tej sytuacji kulturowej i w tym świecie. Jednym z pierwszych, jak się wydaje, jest w ogóle problem z zainteresowaniem świętością, w czym często nie pomagają sposoby przedstawienia życiorysów najbardziej popularnych świętych. Zazwyczaj znani są oni ze swoich „specjalizacji” w sprawach, w których prosi się ich o wstawiennictwo bądź z nadzwyczajnych darów udzielonym im za życia. Stąd ciągła popularność świętych takich jak: św. Antoni, św. Józef, św. Franciszek, św. siostra Faustyna, czy św. ojciec Pio. Z jednej więc strony zainteresowanie świętymi nie słabnie, z drugiej – czy jest ono pomocne, inspirujące w kontekście powszechnego powołania do świętości? Wydaje się to być kwestią dość problematyczną, bo choć kanonizowani święci pokazują, że można w każdym czasie i w każdym miejscu na ziemi tak współdziałać z łaską, by osiągnąć doskonałość miłości, to pojawia się pytanie, czy w sposobie ich przedstawiania właśnie to akcentuje się jako najważniejsze? I dalej, czy nie za mało poświęca się im uwagi w kontekście ich miejsca i roli w Kościele, tak historycznego, jak i obecnego (tajemnica świętych obcowania, z którą można zetknąć się podczas każdej liturgii)? Ponadto są oni synami i córkami Eklezji – zbyt często pozostawia się ich tylko w obrębie zainteresowań teologii duchowości, a przecież stanowią owoc zbawczej działalności Kościoła, przez którą zostali wszczępieni w udział w życiu Bożym, w nim umacniani i do jego pełni doprowadzeni. Jeśli zatem święci mają się stawać realną inspiracją do realizacji świętości w codziennym życiu chrześcijan, wydaje się, że ich hagiografowie powinni (o ile to możliwe) jak najbardziej skupić się na zwykłości życia, zmaganiach, by w ten sposób ukazywała się jaśniej prawda wyrażona przez św. Pawła „moc bowiem w słabości się doskonali” (por. 2 Kor 12,9). Z drugiej strony, co również przyznać trzeba, wierni sami szukają „niezwykłych” świętych, cieszących się popularnością z powodu fascynującego życia, nadzwyczajnych darów czy heroizmu. Powodów tego stanu rzeczy może być wiele, na pewno nie bez znaczenia jest fakt, że im bardziej święci wydają się być oddaleni od „zwykłego” życia, tym bardziej dają powód do usprawiedliwiania się wiernych co do niemożliwości ich naśladowania. Ten stan rzeczy staje się poważnym wyzwaniem dla duszpasterstwa współczesności w materii



postrzegania świętości przez wierzących, a w związku z tym i praktycznej realizacji powszechnego powołania do świętości.

Jako drugie wyzwanie czasów współczesnych można wymienić kwestię realizacji świętości w życiu młodych ludzi. W tym miejscu trzeba zauważyć, że Konstytucja dogmatyczna o Kościele nie zajmuje się tą sprawą wcale. Prawdopodobnie ojcowie soborowi nie widzieli takiej potrzeby, ponieważ kontekst czasów powstania dokumentu przedstawiał się następująco: na rodzicach spoczywała odpowiedzialność za wzrost w wierze i wychowanie dzieci i młodzieży mniej więcej do 18–20. roku życia. Potem następował wybór drogi życiowej – małżeństwo, prezbiterat bądź życie zakonne – oraz podejmowanie pracy zawodowej. Tymczasem dzisiejsza sytuacja wydaje się być zdecydowanie inna. Jako młodych ludzi określa się osoby do 30. bądź nawet do 35. roku życia, moment osiągnięcia pełnej samodzielności egzystencjalnej również przesunął się przynajmniej o kilka lat, zazwyczaj o okres studiów i jakiś czas po nim (co najczęściej spowodowane jest niskimi zarobkami niepozwalającymi na samodzielne utrzymanie się). Dodatkowo dosyć często pierwsze z podejmowanych prac zarobkowych mają charakter chwilowy, czasem w ogóle niezwiązany z wykształceniem czy odkrywaniem obszarem zainteresowań, a co dopiero z traktowaniem ich jako własnego wkładu w przyczynianie się do rozwoju świata. Także moment rozeznania swojego powołania coraz częściej przesunął się na okres studiów bądź późniejszy, co dotyczy również podejmowania decyzji o zawieraniu związków małżeńskich. Z jednej strony taki stan rzeczy może budzić pewien niepokój, że okres osiągnięcia dojrzałości, samodzielności, wzięcia odpowiedzialności za podjętą decyzję niebezpiecznie przesunął się w latach (im człowiek starszy, tym jest mniej elastyczny do formowania się w danej wspólnoty). Niemniej zaletą tego stanu rzeczy może być właśnie pewna wolność i dojrzałość w podejmowaniu wiążących decyzji – to już coraz częściej nie ukierunkowanie przez rodziców czy presja ze strony otoczenia wpływają na wybór drogi życiowej (a przecież w przeszłości były to przypadki nierzadkie), a być może bardziej świadomy i wolny wybór osób pragnących dążyć do doskonałości miłości w wybranym stanie życia. Z drugiej strony, w kontekście realizacji powszechnego powołania do świętości pojawia się pytanie, jak młodzi dorośli – jeszcze przed wybraniem drogi życiowej – powinni do niej dążyć? Co stanowi te obszary, które są szczególnie im dedykowane? Wydaje się, że oprócz podejmowania praktyk służących umocnieniu więzi z Bogiem (modlitwa, czytanie słowa Bożego, uczestnictwo

w sakramentach) dążenie do świętości powinno zawierać jeszcze dwa elementy – wzrastanie w braterskich relacjach owocujących bezinteresowną miłością wobec bliźnich oraz odkrywanie i stopniowe zaangażowanie na rzecz przemieniania świata według zamysłu Bożego. Poglębianie relacji z Bogiem czy zaangażowanie we wspólnoty, które dają doświadczenie braterskich więzi – kwestie te pojawiają się w propozycjach duszpasterskich, jednak formowanie młodych ludzi w kierunku podejmowania przez nich służebnej i odpowiedzialnej misji w świecie wydaje się być sprawą niezwykle istotną, lecz czasem zaniedbaną. Niejednokrotnie podkreślanie osobistej wolności już bardzo młodego człowieka prowadzi do tego, że wybiera on drogi łatwiejsze i krótsze, marnując tym samym kolejne okazje do zdobycia wiedzy czy umiejętności, którymi mógłby w przyszłości służyć światu. Być może szczególną rolę w tej kwestii mogliby odegrać świeccy formatorzy/animatorzy, którzy staliby się dla młodych ludzi pewnego rodzaju przewodnikami, jak swoją dojrzałość chrześcijańską realizować także poprzez pracę zawodową tak, by faktycznie służyła ona dobru całej ludzkiej społeczności i osobistej świętości wierzącego. Więcej, by stawała się ważnym elementem misji katolików świeckich w świecie. Być może jest to jedno z wyzwań współczesności stawianych zadaniu formowania i kształtowania przyszłych świętych w Kościele.

Z kwestią realizacji świętości młodych ludzi wiąże się wspomniane zdanie przyczyniania się do przemiany porządku ziemskiego według zamysłu Bożego. Oczywisty jest fakt, że trzeba głębokiej relacji z Trójjedynym, by zamysł ten znać, a następnie według niego przemieniać świat. Niemniej czy w formowaniu wiernych (w parafiach, grupach, wspólnotach) w ten właśnie sposób rozumie się tę kwestię (świętość wiernych świeckich przejawia się w życiu w zjednoczeniu z Bogiem oraz miłości bliźniego, która realizuje się przede wszystkim w podejmowaniu odpowiedzialności za porządek doczesny)? W tym w pierwszym rzędzie za stworzoną rodzinę, ale dalej za wykonywaną pracę oraz zaangażowanie w życie polityczno-społeczne. Zaangażowanie w sferę polityki nie jest dla chrześcijanina czymś fakultatywnym, a raczej wymaganiem Ewangelii, by brać odpowiedzialność za dobro wspólne i w porządek doczesny wprowadzać jej postulaty<sup>756</sup>. Wiaże się to oczywiście z podjęciem trudu rozwinięcia i wykorzystania talentów, którymi Stwórca obdarował

---

<sup>756</sup> Por. E. Sienkiewicz, *Nowa ewangelizacja w ponowoczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2015, s. 196.

swoje dzieci. Kwestia odpowiedzialnego i według zamysłu Bożego realizowania talentów wydaje się być niezwykle istotna właśnie w kontekście wizji świętości zaproponowanej przez Sobór Watykański II. Na początku XX w. młodziutka, uzdolniona dziewczyna zrezygnowała z kariery pianistycznej i wstąpiła do Karmelu, znana jest do dziś jako św. Elżbieta od Trójcy Świętej. Nie kontestując wyboru młodej kobiety, w świetle *Lumen gentium* oraz *Gaudium et spes* wydaje się, że należałoby się coraz częściej spodziewać w gronie świętych również „zawodowych” pianistów, kompozytorów, naukowców, polityków, biznesmenów. Kwestia ta staje się niezwykle istotna, ponieważ choć rozwijają się różne propozycje duszpasterskie służące pogłębieniu życia duchowego wiernych świeckich, to odpowiedzialność za powierzone talenty i wykorzystanie ich według zamysłu Bożego zdaje się być jeszcze niewystarczająco sygnalizowana.

Omawiając aktualne wyzwania, jakie świat współczesny stawia przed Kościołem i jego propozycjami prowadzenia człowieka do świętości, nie sposób pominąć zagadnienia roli kobiet w Kościele, a zarazem ich drogi w *universali ad sanctitatem*. W kontekście całej pracy temat ten jest nie tylko podyktowany nieustannie rozwijającymi się postulatami teologii feministycznej czy ustanowieniem przez papieża Franciszka komisji mającej na celu przestudiowanie kwestii diakonatu kobiet<sup>757</sup>, ale także dlatego, że sobór watykański II stał się związku z tym zagadnieniem wydarzeniem niemal przełomowym w historii Kościoła. Wydaje się, że z perspektywy dzisiejszej sytuacji kościelnej początkowy brak kobiet podczas obrad soborowych to zjawisko co najmniej dziwne, a jednak wówczas wydawało się ono czymś normalnym aż do tego stopnia, iż wielu ojcom soborowym nie przyszło do głowy, by miały być one zaproszone. W trakcie trwania soboru Paweł VI zaprosił 23 audytorki (19 niezamężnych, 3 wdowy, 1 mężatkę). Co ciekawe, lata przedsoborowe obfitowały zdecydowanie w zaangażowanie kobiet nie tylko w wiele projektów społecznych czy państwowych, ale również kościelnych związanych z działalnością charytatywną czy ruchami na rzecz małżeństwa i rodziny, mającymi oddziaływanie nie tylko lokalne, ale i międzynarodowe. Stąd początkowy brak kobiet w pracach soborowych dla samych zainteresowanych, jak i dla coraz szerszych kręgów orientujących się w oddolnych

---

<sup>757</sup> W skład komisji weszło 6 mężczyzn i 6 kobiet jako odpowiedź Papieża na postulaty Zgromadzenia Plenarnego Przełożonych Generalnych. Por. KAI/jp, *Papież ustanowił komisję ds. przestudiowania diakonatu kobiet*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4661,papiez-ustanowil-komisje-ds-przestudiowania-diakonatu-kobiet.html> (dostęp: 2.11.2016).

inicjatywach kościelnych był co najmniej dziwny, jakby w Kościele nie zauważono tego znaku czasu, że przecież jego żeńska część również coraz liczniej uczestniczy w życiu społecznym i swej działalności nie ogranicza tylko do terytorium ogniska domowego. Ponadto podczas prac soborowych okazało się, że praca na Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – ponieważ dotyczy relacji pomiędzy Kościołem a światem współczesnym i w związku z tym podejmuje wiele kwestii dotyczących życia rodzinnego, społecznego, politycznego – wymaga także głosu tych, którzy zdecydowanie bardziej są bliżej tego typu spraw. Co więcej, bez opinii świeckich (w czasie prac roboczych podkomisji) – w tym i kobiet – obraz świata i proponowane rozwiązania okazałyby się nieadekwatne do rzeczywistości.

W tym kontekście należy zaznaczyć, że po soborze watykańskim II kobiety jako audytorki były i są zapraszane na niemal wszystkie synody biskupów, coraz częściej zatrudniane są w administracji kościelnej, zajmują miejsce w różnego rodzaju radach czy komisjach zarówno na poziomie Kurii Rzymskiej, jak i konferencji episkopatów czy gremiów diecezjalnych. Nie można nie zauważyć tego procesu, nie mówiąc już o pewnej naturalnie dziejącej się współpracy pomiędzy duchownymi a kobietami w ramach duszpasterstwa parafialnego, czego liczne przykłady widoczne są w Polsce, a co zdaje się być żywym i spontanicznym dowodem na to, że działalność Kościoła potrzebuje aktywnych zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Pytanie, które można w tym miejscu postawić, i chyba ciągle należy szukać na nie odpowiedzi, jest następujące: Jak, gdzie, w jaki sposób kobiety mają realizować swoje powołanie do świętości? Bo że droga ta realizuje się również poza życiem rodzinnym (czyli poza rolą żony, matki) czy jako osoby konsekrowanej, to wydaje się być coraz bardziej wyraźne i zrozumiałe, w przeciwnym razie idea powszechnego powołania do świętości nie byłaby faktycznie uniwersalna. W związku z tym choć w dokumentach soborowych obraz kobiety przedstawiony jest zdecydowanie w perspektywie macierzyńsko-wychowawczej, to podobnie jak z innymi soborowymi intuicjami, prawdopodobnie stanowi pewnego rodzaju początek refleksji, którą należy kontynuować i odkrywać nowe jej przestrzenie<sup>758</sup>. Zwłaszcza w celu wyraźnego rozróżniania, czy sposób, w jaki kobieta przedstawiana jest w dokumentach Kościoła, wynika z przesłanek antropologii

---

<sup>758</sup> Tej kontynuacji dokonywał Jan Paweł II, dając niejako sygnał, że temat ten wymaga dalszych studiów.

teologicznej, czy z naleciałości określonych tradycji kulturowych, które przecież nie są niezmiennie.

Z drugiej strony, zasygnalizować należy jeszcze jeden kontekst kobiecej kwestii w Kościele. Otóż, jeśli jak już zostało wspomniane, pojmowanie Eklezji w kategorii *communio* wydaje się najlepiej współgrać z *de universalis vocatione ad sanctitatem*, to wyzwaniem, które kryje się w jej praktycznej (duszpasterskiej) realizacji jest dostrzeżenie w kobietach i mężczyznach tworzących eklezjalną wspólnotę równych jej członków. Dalej, spojrzenie to powinno uwzględniać konieczność budowania wspólnoty w oparciu o różnorodność darów i posług, co w praktyce oznacza, że duszpasterz współpracuje z członkami wspólnoty, jest tym, który czuwa, ale jednocześnie słucha i pozwala innym służyć zgodnie z ich powołaniem, otrzymanymi darami. Wydaje się, że w perspektywie duszpasterstw ruchów i wspólnot działających przy polskich parafiach taki sposób działalności staje się coraz bardziej naturalny. Być może wpływa na to fakt, iż zazwyczaj są to grupy do kilkudziesięciu osób, gdzie pokonuje się anonimowość, zaczynają się tworzyć więzy, a im wspólnota jest bardziej eklezjalna (o czym było wyżej), tym bardziej są one więzami ewangelicznymi, więc też i na wskroś kościelnymi.

Natomiast zasadniczo bardziej problematyczne wydają się relacje, które wykraczają poza obszar działalności wspólnot, ruchów, a wchodzą w obszar administracyjno-hierarchiczny, w pewnym sensie zawodowy zarówno dla duchownych, jak i współpracujących z nimi kobiet. Wówczas być może to właśnie brak tego kontekstu wspólnotowego/formacyjnego skutkuje większym niebezpieczeństwem pewnych podziałów, nieumiejętności dostrzeżenia, że niezależnie od powierzonych funkcji czy rodzajów posługi wszyscy pracujący w instytucjach kościelnych, każdy na swój sposób, w swoim stanie życia, przyczyniają się do budowania komunii eklezjalnej. To rozbieżności pomiędzy różnymi szczeblami posług, brak świadomości eklezjalnej oraz oddziaływania formacyjnego na wszystkich współpracowników skutkuje nieumiejętnością w budowaniu braterskich relacji pomiędzy samymi mężczyznami, ale także na ich współpracę z kobietami. Jak zostało wspomniane wyżej, gdy poprzez formację kształtuje się wspólnotę, wówczas współpraca mężczyzn i kobiet układa się w sposób bardziej naturalny, wydaje się, że wręcz według słów: „nie ma już żyda ani poganina, mężczyzny i kobiety” (Por. Ga 3,28). Chodzi o to, że różnorodność wynikająca z osobistych uzdolnień, osobowości, a także z płci (wycucia niektórych

kwestii, sposobu przeżywania swojego człowieczeństwa) staje się bogactwem i potencjałem wspólnoty. Na dalszy plan wówczas przesuwają się szczegółowe rozliczanie, czy jest odpowiednia reprezentacja mężczyzn i kobiet, ponieważ zadania czy funkcje powierzane są tutaj nie tyle ze względu na płeć, co na predyspozycje. Brak tego wymiaru formacyjnego sprawia, że silniej ukazują się niedostatki w recepcji i realizacji *communio* na wszystkich poziomach działalności ogólnokościelnej, ponieważ kobiety nie zawsze są traktowane jako równi partnerzy do rozmowy o życiu Kościoła. „Równi” nie oznacza w tym wypadku ani problematyki udziału we władzy rządzenia, ani równowagi ilościowej w pracach poszczególnych kościelnych gremiów, a raczej dostrzeżenia, że jeśli Kościół jako wspólnota składa się z mężczyzn i kobiet, to ta różnorodność wspólnotowa powinna się przejawiać w możliwie jak najliczniejszych jego obszarach. Jak się wydaje, postulat ten wymaga nie tyle przemian strukturalnych, a raczej większych wysiłków w formacji ludzkiej oraz osobistego nawrócenia.

Na koniec omawiania kwestii roli kobiet w Kościele zauważyć należy, że przykłady świętych kobiet mogą stanowić pewnego rodzaju nadzieję dla wszystkich żywo zaangażowanych we wzmocnienie kościelnej działalności kobiet. Na przestrzeni wieków święte do dziś czczone w Kościele nieraz wyprzedzały swoją epokę (Edyta Stein), przeciwstawiały się utartym schematom (Teresa z Avila) czy odważnie podnosiły głos, tak by słyszalny był nawet dla papieża (Katarzyna ze Sieny). Wydaje się zatem, że heroizm świętych kobiet jest tym, czego nie sposób zagłuszyć i co pokonuje wszelkie granice – również czasów, pochodzenia i wykształcenia.

Ostatnim z elementów, które wydają się być aktualnym wyzwaniem dla duszpasterstwa w Polsce, jest doświadczenie przeżyte przez św. Pawła na ateńskim areopagu, gdzie usłyszał „posłuchamy cię innym razem” (Dz 17, 32). Bynajmniej nie chodzi w tym miejscu o dokonywanie rozróżnienia, kto jest Pawłem, a kto ateńczykami, a raczej o problem, że pomimo całej kompetencji oraz gorliwości apostolskiej Apostoła Narodów spotkał się on z zamknięciem ateńczyków wobec Dobrej Nowiny. Jak tę sytuację można odnieść do współczesnej sytuacji polskich parafii? Otóż choć niewątpliwie w wielu (ale ciągle zbyt niewielu!) miejscach kraju organizowane są różnego rodzaju inicjatywy ewangelizacyjne w postaci rekolekcji, katechez, koncertów, ewangelizacji ulicznych itp., to z odpowiedzią adresatów tych przedsięwzięć bywa co najmniej różnie, a w niektórych miejscach jest ona ciągle bardzo nikła. Można i chyba trzeba zapytać w tym miejscu, dlaczego tak się dzieje? Być może jednym z powodów



jest brak przekonania o potrzebie zbawienia – powszechność myślenia o byciu „przyzwoitym”, „dobrym” człowiekiem ciągle cieszy się popularnością. Po drugie, postępujące zjawisko stanowi coraz mniejsza zdolność do krytycznego czy refleksyjnego myślenia<sup>759</sup>, dodatkowo wspomagane przez różnego rodzaju, czasem naprawdę mało twórcze rozrywki bądź zajęcia pochłaniające znaczne ilości czasu, które sprawiają, że coraz mocniej zagłusza się potrzebę szukania odpowiedzi na najważniejsze sprawy dotyczące między innymi sensu ludzkiego życia. I wreszcie wydaje się, że polskiemu kontekstowi paradoksalnie czasem nie pomagają różnego rodzaju historyczne mocniej, aktualne słabiej połączenia chrześcijańsko-kulturowo-państwowe, ponieważ wielu współczesnym Polakom wydaje się, iż znają chrześcijaństwo, wiedzą coś o Jezusie, kojarzą, czym jest Kościół. Niestety ten pozór, a czasem karykatura wiedzy na temat Ewangelii i Kościoła skutkują pewnego rodzaju brakiem zainteresowania sprawami wiary.

Wydaje się w związku z tym, że drogą dla pewnego autentycznego oddziaływania ewangelizacyjnego jest świadectwo współcześnie żyjących (jeszcze nie w chwale) świętych. Ponieważ tym, co najsilniej przemawia za autentycznością, skutecznością Ewangelii jest życie tych, którzy chcą nazywać się chrześcijanami. Co ciekawe i ważne podkreślenia, to oddziaływanie staje się skuteczne, gdy jednocześnie stanowi świadectwo autentycznego ewangelicznego sposobu życia wspólnot. W związku z tym wydaje się, że nie wystarczą osobiste wysiłki poszczególnych wiernych na drodze do świętości, ale przeżywanie wspólnotowego życia polskich katolików powinno być świadectwem świętych wspólnot tak, by sam sposób ich funkcjonowania stanowił znak zapytania dla innych, dlaczego oni żyją tak a nie inaczej.

Z drugiej strony, uczestnictwo w kościelnym *communio* staje się miejscem, w którym umożliwione zostaje autentyczne chrześcijańskie doświadczenie wiary. To doświadczenie przeżywane jest w sferze duchowej jako namacalne przeżycie obecności Bożej czy jako przekonanie i dostrzeganie w codziennej egzystencji prowadzenia Bożego, działania łaski, wyzwalającej i uświęcającej mocy Ducha przemieniającego starego człowieka w nowego. Staje się ono potwierdzeniem skuteczności oddziaływania Ewangelii, ale jednocześnie zbawczej działalności Eklezji. Stąd wierzący, którzy

---

<sup>759</sup> Dramatyczne z roku na rok spadki czytelnictwa (jakichkolwiek tekstów dłuższych niż jedna strona formatu A4, jak wynika z corocznych raportów Biblioteki Narodowej) nie zwiastują w tej kwestii poprawy.



odpowiedzieli na zaproszenie do udziału w życiu Bożym, są nie tylko nauczycielami, ale właśnie świadkami wiary, którzy widzieli, słyszeli i dotykali Zmartwychwstałego w Jego Mistycznym Ciele.

Staje zatem przed tymi, którzy są świadkami wiary, ciągle wyzwanie, jak dziś, w świeckich warunkach życia iść drogą do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie coraz wyraźniej formułuje się na płaszczyźnie teologii duchowości przynajmniej od początku XX w. (jeśli nie wcześniej), od kierunku życia, jaki przyjął bł. Karol de Foucauld. Przypomniawszy on w Kościele duchowość Nazaretu, polegającą na wypełnianiu zwykłych codziennych spraw i obowiązków z jednoczesnym trwaniem w obecności Jezusa, który przecież był obecny w codzienności życia swoich rodziców. Dla współczesnych chrześcijan, dążących do świętości w ramach przyjętego powołania, ta właśnie intuicja o zwykłości, a zarazem mistyce codzienności staje się odpowiedzią na pytanie, jak dążyć do doskonałości. Co więcej, właśnie tak przeżywana przez wierzących codzienność – jako ciągle wzrastanie, dążenie, poprzez wypełnianie swoich obowiązków w jedności z Bogiem – stanie się tym, co będzie najskuteczniejszym narzędziem ewangelizacji, ale też co nie pozostanie bez wpływu na przyszłość świata. Wówczas święci codzienności przyniosą nową kulturę, która zastąpi kulturowe chrześcijaństwo.

\* \* \*

Ostatni rozdział niniejszej pracy stawiał sobie za cel ukazanie egzystencjalnych i pastoralnych wniosków wynikających z dokonanych w poprzednich rozdziałach prób przedstawienia idei powszechnego powołania do świętości w polskiej eklezjologii posoborowej oraz kierunku rozwoju refleksji o Kościele w Polsce po soborze watykańskim II. Na tej podstawie stało się możliwe zestawienie naukowej, polskiej refleksji o Eklezji z wskazywaną w tejże drogą człowieka do świętości oraz z zaobserwowanymi, konkretnymi zastosowaniami pastoralnymi praktykowanymi w duszpasterstwie parafialnym. Dzięki takiej logice wyводу umożliwione zostało zobaczenie, co jeszcze w polskiej praktyce duszpasterskiej wymaga pewnego dostosowania czy zreformowania zgodnie z soborowym nauczaniem, punktami

wskazywanymi przez kolejne wypowiedzi Magisterium oraz według kierunku rozwoju polskich teologów. Okazało się, że o ile recepcja koncepcji Kościoła jako sakramentu znalazła swoje naturalne, szerokie odzwierciedlenie w duszpasterstwie parafialnym, o tyle kategoria *communio* ciągle wymaga poszukiwania nowych form, a przede wszystkim pracy nad wzajemnymi relacjami współtworzących *communio ecclesiastica*.

Na koniec nie sposób było pominąć aktualnych problemów, wyzwań, ponieważ Kościół, jego obraz oraz sposoby urzeczywistniania się w lokalnych wspólnotach diecezjalnych dzieją się zawsze w kontekście problemów świata, sytuacji społecznych tworzących go ludzi. Stąd podjęcie zagadnień, które od czasu soboru watykańskiego II zmieniły się w życiu społeczeństw, więc z tego względu stanowią również nowy impuls dla życia kościelnego.

I wreszcie analiza polskiej eklezjologii, przedstawienie pewnych punktów praktyki pastoralnej wydają się niezbędne, jeśli zagadnienie powszechnego powołania do świętości ma być mocniej uwzględnione także w eklezjologii, a nie tylko w obszarze teologii duchowości. Tym niemniej także dla wspomnianej duchowości będzie stanowić ono pewnego rodzaju oczyszczenie i mocniejsze dogmatyczne osadzenie proponowanych kierunków drogi duchowego rozwoju współczesnych chrześcijan oraz jej uzupełnienie o eklezjalny, zorientowany komunijnie wymiar. *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* staje się przez to zadaniem do realizacji zarówno dla praktyki pastoralnej, jak i teologii duchowości.

## Zakończenie

Człowiek drogą Kościoła? Czy może: Kościół drogą człowieka? Jak się wydaje, Sobór Watykański II próbował pokazać, że w obydwu tych kierunkach nie ma sprzeczności, a wręcz przeciwnie, potrzeba, by były postrzegane razem. Z jednej strony bowiem Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, przedstawiając misterium Kościoła, zdaje się opowiadać właśnie za zorientowaniem, że to Eklezja jest drogą dla człowieka, ponieważ z zamiaru Trójjedynego została w historii utworzona, by jednać grzeszników i dawać im udział w życiu Bożym, do czego służyć ma każdy z wymiarów tej Bosko-ludzkiej, duchowo-cieleśnej, świętej i grzesznej wspólnoty. Z drugiej strony Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, podejmując kwestie antropologiczne, społeczne, niejako sygnalizuje, iż konieczne dla Kościoła jest spojrzenie na człowieka: jego kondycję, warunki, w jakich żyje, i świat, który codziennie wpływa na jego egzystencję, w tym i na przeżywanie wiary, a więc także na dążenie do świętości. Zatem droga zdaje się być jedna, a człowiek i wspólnota Kościoła nie stoją na dwóch przeciwległych biegunach, a raczej obok siebie; i zarówno z perspektywy antropologii, jak i eklezjologii cel znajduje się w tym samym miejscu.

Nasuwa się wobec tego pytanie: co jest tym wspólnym celem? W perspektywie całej ponaddwutysięcletniej teologii Kościoła wydaje się ono być retoryczne, gdyż Ewangelia oraz wypracowywana antropologia teologiczna i eklezjologia widzą ten cel w zbawieniu rozumianym jako eschatologiczne dostąpienie udziału w życiu Bożym. Jeśli zatem okazuje się, że droga Kościoła i człowieka jest wspólna, ponieważ i cel mają ten sam, to jakie z tego wnioski wynikają zarówno dla nauki o Kościele, jak i dla dążenia człowieka do świętości (co oczywiście implikuje

również postulaty wynikające z soteriologii i charytologii, antropologii i właściwie prawie wszystkich tradycyjnych traktatów teologii dogmatycznej)?

Dla uporządkowania niniejszego podsumowania pracy dobrze byłoby osadzić je na kilku pytaniach, które towarzyszyły badaniom *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* w polskiej eklezjologii posoborowej. Pytania te są następujące: 1. Czy istnieje zależność pomiędzy postrzeganiem Kościoła a rozumieniem świętości, a jeśli tak, to jaka? 2. Czy pojmowanie świętości człowieka w eklezjologii posoborowej wynika z pojmowania Kościoła, czy na odwrót – to określona perspektywa świętości daje nowe światło na eklezjologię? 3. Co eklezjologia wnosi w pojmowanie świętości? 4. Jakie miejsce w teologii dogmatycznej zajmuje idea *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*? 5. Jaki obraz świętego wyłania się z soborowej doktryny i z polskiej eklezjologii? Przedstawienie odpowiedzi na postawione pytania będzie stanowiło podsumowanie całości toku myśli niniejszej dysertacji.

## **1. Czy istnieje zależność pomiędzy postrzeganiem Kościoła a rozumieniem świętości?**

Na podstawie przeprowadzonych badań oraz z uwzględnieniem zaprezentowanego w pierwszym rozdziale dysertacji rysu rozwoju eklezjologii na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco. To znaczy, przyjmowana wizja Kościoła wpływa na postrzeganie szeroko rozumianej świętości człowieka (zarówno jeśli chodzi o proces dążenia do niej, jak i jej przejawów). Zaznaczyć przy tym trzeba, że raczej nie wydaje się, by był to proces zamierzony, czyli by w historii rozwoju eklezjologii próbowano zestawiać ze sobą te dwie perspektywy – rozumienie tego, czym jest Eklezja, a czym świętość człowieka.

A jednak ta zależność w historii rozwoju eklezjologii dała się zauważyć i w posoborowej polskiej refleksji o Kościele widać ją dość wyraźnie. Z jednej strony być może słuszny byłby wniosek, że początkowy brak osobnego namysłu nad Eklezją wynikał z jakiegoś naturalnego przekonania o jej służebnej roli w przekazywaniu za pośrednictwem sakramentów skutków otrzymanego od Chrystusa zbawienia, stąd droga człowieka do świętości (ostatecznego zjednoczenia z Bogiem) przebiegała przez

doświadczenie Kościoła. Dzięki głoszeniu kerygmatu, otrzymanym sakramentom oraz mistagogii i diakonii katechumen zostawał wprowadzony w dar uczestnictwa w życiu Bożym, która to łaska skutkowałą przemianą życia wierzącego tak, że w odpowiedzi na otrzymane przebaczenie sam stawał się uczestnikiem realizowania powierzonej Kościołowi misji jednania. Świętość życia chrześcijanina, jej powszechność oraz ścisły związek z Eklezją wydają się być w tej perspektywie całkowicie zrozumiałe i wręcz oczywiste, jako pewnego rodzaju naturalny stan kościelnego życia. Co ciekawe, wielcy asceci starożytności, ojcowie pustyni, odbierani byli jako szczególni przewodnicy na drodze do zjednoczenia z Bogiem, niemniej ich sposobu życia nie traktowano jako powszechnego wzoru ideału świętości.

Z drugiej strony zbyt mocne, zwłaszcza od strony instytucjonalnej, upodobnienie się Eklezji do świeckich państw wczesnego średniowiecza i niejednokrotne łączenie początków państwowości z masowym przyjmowaniem chrześcijaństwa wydaje się, że zaburzyło pewną pierwotną intuicję o przede wszystkim nadprzyrodzonym celu istnienia Kościoła. To podobieństwo do świeckiego sposobu funkcjonowania sprawiło, że chrześcijaństwo stawało się elementem tożsamości kulturowej społeczeństw, a przy tym, co jest niezaprzeczalne, stawało się niejednokrotnie pewnym animatorem rozwoju nauki, różnych dziedzin sztuki. Święci tego okresu przedstawiani są przede wszystkim jako osoby o niezwyklej pobożności, a znane z hagiografii opisy licznych środków ascetycznych oraz innych przejawów praktyk duchowych przez nich stosowanych wydają się wielu współczesnym niemożliwe do naśladowania. W tej perspektywie można wysnuć wniosek o pewnej polaryzacji pomiędzy stanem życia kościelnego i pojmowaniem, czym Kościół jest, a świętością człowieka – zdają się one stać na dwóch różnych biegunach, jedno bardzo blisko świeckiego stylu życia, drugie z kolei, tak bliskie heroizmu, wydaje się wręcz wykraczające poza ziemską rzeczywistość. Być może wniosek ten zawiera dość spore uogólnienie, niemniej ma na celu pokazać kierunek rozwijającej się tendencji – im bardziej Eklezja zatracą świadomość swego pielgrzymiego charakteru i nie na tym świecie ustalonego Królestwa, tym bardziej świętość człowieka postrzegana jest jako coś niezwykle; im bardziej świętość jest uznawana za heroiczną, tym wzrasta potrzeba większej autentyczności, a przy tym ukierunkowania na osobistą pobożność. Stanowi więc ten wniosek przykład pewnej biegunowej zależności pomiędzy postrzeganiem Kościoła a rozumieniem świętości.

## 2. Czy pojmowanie świętości człowieka w polskiej eklezjologii posoborowej wynika z przyjętej wizji Kościoła?

Czy na odwrót – to określona perspektywa świętości kieruje nowe światło na eklezjologię?

Na pierwsze pytanie można odpowiedzieć twierdząco, ponieważ w literaturę eklezjologiczną okresu posoborowego stopniowo wprowadzone zostaje pojęcie powszechnego powołania do świętości, a z czasem i łączenie go z tradycyjnym pojęciem świętości Eklezji jako jednego z tak zwanych znamion prawdziwości. Początkowo polscy teolodzy stopniowo wprowadzali w swój dyskurs o Kościele kolejne pojęcia wypracowane bądź przypomniane przez Sobór Watykański II, wśród pierwszych z nich były pojęcia Mistycznego Ciała, Sakramentu, Ludu Bożego, z czasem zdecydowanie zaczęło dominować zorientowanie ku *communio* bądź wspólnotocie, a także ku perspektywie misyjnej. Zdaje się, że pewną pomocą w łączeniu eklezjologii i powszechnego powołania do świętości stało się nauczanie Jana Pawła II, do którego chętnie się w tej kwestii odwoływano.

Niemniej trzeba stwierdzić, iż *de universale vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* raczej nie doczekało się systematycznego omówienia, a w tekstach polskich teologów daje się wyczuć jakiś rodzaj braku pogłębienia tego zagadnienia i spójnego połączenia go z całością dyskursu eklezjologicznego. Jednak mimo to rozpoznanie w Eklezji jej sakramentalnej natury, a jednocześnie historycznego i czasowego charakteru pozwoliło spojrzeć na nią jako na szczególne miejsce, w którym dokonuje się pojednanie grzesznika z Bogiem i udzielenie mu daru nowego życia w Bogu. Mocniejsze akcentowanie celu nadprzyrodzonego doprowadziło do wniosku, że w zasadzie jest on tożsamy z pojęciem świętości człowieka. Z kolei doprecyzowanie, jakimi otrzymanymi narzędziami Eklezja jest zdolna do pełnienia misji jednania i udzielania daru życia w Bogu, poskutkowało stwierdzeniem, że właściwie są one naturalnymi elementami kościelnej *praxis* (głoszenie słowa Bożego, posługa sakramentalna, posługa miłości), więc i elementami powszechnymi, dostępnymi dla wszystkich jej członków.

Zatem pojęcie świętości człowieka, jego drogi do niej i przejawów w życiu doczesnym zdaje się być pewnym odzwierciedleniem pojmowania Kościoła. Ponieważ

to dostrzeganie nadprzyrodzonego celu, sakramentalnego wymiaru, historycznego charakteru oraz dialogicznego, a przy tym i misyjnego podejścia do świata sprawiło, że elementami świętości człowieka przedstawianymi w polskiej eklezjologii posoborowej są przyjmowanie i odpowiadanie na dar udziału w życiu Bożym, codzienność życia i wypełnianie obowiązków wynikających z wybranego stanu, zaangażowanie i poczucie odpowiedzialności za porządek doczesny. Postrzeganie Kościoła jako *communio* doprowadziło do dowartościowania i wprowadzenia pewnej równowagi: obok heroicznej miłości Boga konieczna jest nie tyle charytatywna *caritas*, co braterska *agape*.

### **3. Co eklezjologia wnosi w pojmowanie świętości?**

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przypomnieć pewne obecne w teologii rozróżnienia w pojmowaniu świętości. Z jednej strony pojęcie to odnoszone jest przede wszystkim do Boga, Jego inności i transcendencji wobec świata, stanowiących ontyczny wymiar Boskiej egzystencji. Z drugiej, świętość zawsze kojarzona była z wymiarem moralnym, zwłaszcza w odniesieniu do człowieka; świętego postrzegano jako tego, kto osiąga doskonałość życia chrześcijańskiego, inaczej mówiąc, żyje według prawa Bożego (przykazań, Ewangelii, błogosławieństwa) oraz widoczne są w nim owoce Ducha. Takiego człowieka można zatem określić jako pobożnego, ukształtowanego według zamiaru Bożego, inaczej jeszcze, dla podkreślenia wewnętrznej przemiany, zdaje się, że można zastosować także termin przebóstwienie, wówczas święty to człowiek przebóstwiony.

Wspólnym mianownikiem dla obu odczytań pojęcia „świętość”, akcentowanym zwłaszcza w posoborowej teologii, jest pojmowanie świętości jako doskonałości w miłości. Wobec Trójjedynego jest to zarazem spojrzenie na wewnątrztrynitarnie relacje jako na doskonałą *communio amoris*, która objawiona zostaje i działa w ekonomii zbawienia. Stąd jej cechą jest otwartość na stworzenie przejawiająca się, po pierwsze, już w samym akcie stwarzania, a następnie w każdym zbawczym działaniu, które ma na celu wprowadzić je (stworzenie) w udział w życiu Bożym, inaczej w *communio plena* niezakłóconej przez grzech. Z kolei miłość jako element świętości



człowieka to przede wszystkim owoc jego przemienionego przez działanie Ducha Świętego życia, a zarazem dobrowolność w całkowitym i bezinteresownym darze z siebie jako odpowiedź na zaproszenie do Boskiego *communio* i wspólnoty z braćmi.

Czy posoborowa eklezjologia dodaje coś do tej perspektywy świętości? Uzupełnienie refleksji o Kościele o perspektywę trynitarną poskutkowało odkryciem pewnej tożsamości pomiędzy pojęciem świętości a celem działalności Eklezji – jedno i drugie to po prostu pełny udział człowieka w życiu Bożym, do którego prowadzi posługa jednania i uświęcania. Niemniej dwie istotne intuicje Soboru Watykańskiego II dotyczące Kościoła wpłynęły również na postrzeganie świętości człowieka.

Pierwszą z nich jest na pewno wyakcentowanie wspólnotowego wymiaru Kościoła, a w połączeniu z perspektywą, iż działalność Eklezji służyć ma osiągnięciu przez ludzi zbawienia, wydaje się, że pojmowanie świętości człowieka zostało uzupełnione o perspektywę jego życia wspólnotowego, realizowanego na różnych płaszczyznach, jednak niezależnie od stanu życia; jest to także wspólnotowość rozumiana jako *communio ecclesiastica*. Do istotnego rysu tej wspólnotowości przynależy miłość braterska, przejawiająca się w czynnej *agape*, co w związku z postulatami wspólnotowości nie jest bez znaczenia. Można by w tym miejscu zapytać, dlaczego *agape*, a nie *caritas* ma być więzią wspólnototwórczą pomiędzy osobami? Otóż miłość *caritas* silnie związana jest z wymiarem charytatywnym, posługą ukierunkowaną na tych najbardziej potrzebujących – oczywiście dający również otrzymuje, zachodzi więc i w tym wypadku wymiana darów. Niemniej *agape* zdaje się wyraźniej akcentować pewną braterskość relacji, konieczność wzajemności, a także całkowitości daru z siebie we wspólnocie. Zatem chodzi nie tyle o ilość i jakość różnych posług wykonywanych przez członków wspólnoty zarówno wobec siebie nawzajem, jak i innych potrzebujących, co raczej o pewną więź między nimi, która sprawia, że są sobie bliźsi bardziej niż rodzeni bracia, a na którą składają się zaufanie, wzajemna odpowiedzialność, troska, znoszenie siebie nawzajem, poświęcany czas, dzięki czemu możliwe stają się otwartość, dzielenie się swoim życiem i doświadczeniem wiary, a także naturalność relacji i przyznanie się do słabości. Święty zatem to człowiek wspólnoty, przede wszystkim ludzkiej, Kościoła, a także każdej innej, którą wyznacza mu jego stan życia. W niej wzrasta on w świętości poprzez doskonalenie się w *agape*, a zarazem umacniany jest przez świadectwo braci i *correctio*

*fraterna*<sup>760</sup>. W związku z tą perspektywą staje się jasne, że postrzeganie Kościoła jako *communio* pozwoliło dowartościować ludzki, relacyjny wymiar powołania do świętości.

Drugą intuicją soborową jest zmiana w sposobie postrzegania Eklezji w jej stosunku do świata – z jednej strony to perspektywa dialogu, a z drugiej misja przekazywania zbawienia, czyli zapraszania do udziału w życiu Bożym. Wydaje się, że soborowa próba podjęcia dialogu ze światem współczesnym, wysilek słuchania i zrozumienia, jaki on jest, zaowocowały pewną stałą praktyką przysłuchiwania się światu i podejmowania z nim rozmowy tak, by skuteczniej docierać do ludzi różnych czasów i kultur z ewangeliczną propozycją zbawienia. Czy ten kierunek wniósł coś nowego w pojmowanie świętości człowieka? Wydaje się, że tak. Już Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* wskazuje na zaangażowanie w działalność czy to zawodową, czy społeczną, czy rodzinną jako na miejsca istotne w realizacji świętości. A zarazem wynikające właśnie z odpowiedzialnej miłości za drugiego, co przecież jest wyraźnym przejawem świętości. Podkreślenie tego wymiaru wydaje się niezwykle istotne, gdyż tu właśnie zachodzi jedna z bardziej kluczowych zmian (czy może po prostu powrotów do pierwotnych chrześcijańskich intuicji), albowiem świętość człowieka przestaje być postrzegana jako konieczność oderwania od świata – to znaczy od zaangażowania w jego rozwój zarówno w stosunkach międzyludzkich, jak i rozwój naukowy, techniczny itp. A wręcz przeciwnie, wskazane zostaje, że życie autentycznie chrześcijańskie nie broni się od przyjmowania odpowiedzialności za stworzenie, jego stan i rozwój, a także od podejmowania działań na rzecz całej rodziny ludzkiej. Jak pokazują soborowa logika i jej późniejsza teologiczna recepcja, świat staje się przestrzenią dla realizacji świętości, a świętość człowieka przejawia się także w zaangażowaniu w porządek doczesny.

---

<sup>760</sup> Pomijany jest w tym miejscu wymiar sakramentalny Eklezji, gdyż został on wcześniej omówiony w pracy.

#### 4. Jakie miejsce w teologii dogmatycznej zajmuje idea *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*?

Na podstawie niniejszej pracy wydaje się, że oczywistym miejscem dla *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* jest obszar zagadnień związany z systematyczną refleksją o Kościele. Jednak przeprowadzone badania nasuwają wniosek, by zagadnienie to rozważyć również z perspektywy pozostałych traktatów teologii dogmatycznej. Dalsze pytania, które pojawiają się w związku z *de universali vocatione ad sanctitatem*, to między innymi problem: stan pierwotny a świętość człowieka – czy te dwie rzeczywistości coś łączy? Pytanie może zostać postawione także na płaszczyźnie soteriologii: na ile perspektywa *de universali vocatione* może się stać podstawą dla kolejnego modelu soteriologicznego? Jest to również zagadnienie, które stoi na pograniczu refleksji o człowieku i jego zbawieniu, relacji do Jezusa Chrystusa, działania Ducha Świętego, pytania o łaskę, ale też o pierwotny zamysł Stwórcy i eschatologiczne spełnienie. I choć nie sposób na tym etapie badań niniejszej pracy przedstawić jakiejś całościowej wizji wzajemnych odniesień, jednak pewne punkty dla poszczególnych kwestii dogmatycznych wydają się warte wskazania.

Pierwszym z zauważonych zagadnień jest powszechność powołania do świętości, co na podstawie przeprowadzonych badań okazało się synonimem zaproszenia skierowanego do człowieka, by doszedł udziału w życiu Bożym. Jak już zostało wspomniane, powszechność ta oznacza, że pozytywnej odpowiedzi na owo zaproszenie mogą udzielić wszyscy ludzie, nawet niekoniecznie ochrzczeni. Wyzwaniem dla dalszych badań nad *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* byłoby podjęcie próby systematycznego opracowania zagadnień: powszechnej woli zbawczej Boga, pośrednictwa zbawczego Kościoła oraz zestawienia ich z antropologią chrześcijańską i eschatologią. Idea powszechnego powołania do świętości stać się może również dla eschatologii pewnym nowym impulsem do przedstawiania jej postulatów w perspektywie nie tylko jednostkowego przeznaczenia, ale bardziej z podkreśleniem wspólnotowego wymiaru ostatecznego spełnienia. Ostatnim z punktów, które zasługują na podkreślenie, jest wprowadzenie kategorii relacyjnych zarówno w dyskurs eklezjologiczny, jak i w opracowywanie idei *de universali vocatione ad sanctitatem*. Być może kierunek ten byłby również dobry dla reinterpretacji tradycyjnej

sakramentologii? Próba takiego ukierunkowania mogłaby być może pomóc w pewnym zsynchronizowaniu pojęciowym, ale też logice wykładu pomiędzy eklezjologią, sakramentologią i innymi traktatami teologii dogmatycznej.

## 5. Jaki obraz świętego wylania się z soborowej doktryny i polskiej eklezjologii posoborowej?

Pytanie o obraz świętego, który rysuje się z doktryny *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, jest w pewnym sensie odwróceniem logiki przyjętej w pracy, ponieważ niniejszej dysertacji towarzyszyło ogólne pytanie o to, co takiego jest w Kościele, że będąc w nim, można zostać świętym? W związku z tym kierunek wywodu rysował się od refleksji nad Eklezją ku człowiekowi i jego świętości; postawienie kwestii świętości osoby ludzkiej być może pozwoli zobaczyć, czy droga tych rozważań doprowadzi do także do pewnych wniosków dotyczących Kościoła.

Idea powszechnego powołania do świętości zakłada w jednej z najbardziej podstawowych warstw, że osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej jest możliwe dla każdego człowieka, a co więcej, dostępne pozostaje dzięki pośrednictwu Kościoła. Ponadto świętość ta to przede wszystkim łaska, dar, Boże wezwanie, zaproszenie do udziału w życiu Bożym, które jest całkowicie darmowe i uprzedzające względem człowieka, niemniej wymagające od niego wolnej odpowiedzi i współpracy. Odpowiedź i włączenie w nowe życie w Bogu dokonują się poprzez sakramentalną posługę Kościoła, jest to zarazem doświadczenie skuteczności działania łaski, a z drugiej strony, spotkanie ze wspólnotą. I tu, jak się wydaje, ukazuje się kolejny, posoborowy akcent w pojmowaniu świętości człowieka – powszechność powołania oznacza nie tyle przeznaczenie i dostępność udziału w życiu Bożym dla rzesz jednostek, a raczej *in Ecclesia* wskazuje na wspólnotowy wymiar, to znaczy: w świętości wzrastać i do niej dążyć mogą ci, którzy tworzą *communio Ecclesia*, uczestniczą we wspólnocie Kościoła. W związku z tym świętość chrześcijanina to jednocześnie jego odpowiedź Bogu na udzielony dar, a z drugiej strony odpowiedź dawana we wspólnocie poprzez *marytrię*, *leiturgię* i *diakonię*. Wszystkie te trzy *munera Christi* z jednej strony zawierają wyrażane „tak” względem daru Trójjedyne, z drugiej – przyczyniają się do

budowania braterskiej wspólnoty wiernych, przez co ona sama jako społeczność staje się coraz bardziej Chrystusowa i może stawać się świadectwem Jego zbawczej obecności dla świata.

\* \* \*

Przedstawione w niniejszym zakończeniu odpowiedzi na kluczowe pytania miały za cel dokonać podsumowania kluczowych dla całości dysertacji treści, a także wskazać kwestie, które wymagają jeszcze pogłębienia czy nowych opracowań. Zarówno w zakończeniu, jak i w kilku miejscach pracy pojawiały się próby sprowadzania omawianych zagadnień teologiczno-dogmatycznych do pewnych intuicji egzystencjalnych czy wniosków pastoralnych, czego celem było pokazanie powiązań pomiędzy rozważaniami teoretycznymi a językiem teologii praktycznej. Autorka starała się pokazywać tylko pewne punkty i powiązania, by zachować przyjętą w pracy metodologię. Jednak zmierzenie się z dokonaniem takich powiązań wydaje się dość istotne, gdyż zbytnie rozdzielanie teologii systematycznej i praktycznej skutkuje pewnym brakiem wyczucia ciągłości i przekładania się postulatów teoretycznych na praktykę życia oraz problemem dobierania odpowiednich narzędzi duszpasterskich. Jeśli bowiem *de universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* ma się stawać standardem życia współczesnych chrześcijan, to zrozumienie, czym ta kwestia jest w teologii i jak ją wprowadzić w duszpasterską codzienność, wydaje się niezbędne.